

RN102 18741

PIZ. 7313.3

G. G. F. HEGEL

LA SCIENZA DELLA LOGICA

TRADUZIONE ITALIANA CON NOTE

DI

ARTURO MONI

VOLUME TERZO



BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1925

PROPRIETÀ LETTERARIA
A NORMA DELLE VIGENTI LEGGI



46532

Stampato in Trani, coi tipi della Ditta Tipografica Editrice
Vecchi e C.

G. G. F. HEGEL

SCIENZA DELLA LOGICA SOGGETTIVA

OSSIA

DOTTRINA DEL CONCETTO

LIBRARY OF THE

AMERICAN MUSEUM OF NATURAL HISTORY

NEW YORK

AVVERTENZA.

Questa parte della logica, che contiene la scienza del concetto e costituisce la terza parte dell'intero, vien data fuori anche sotto il titolo particolare di *Sistema della Logica soggettiva*, e ciò per comodo di quegli amici di questa scienza, che sono avvezzi a prender maggiore interesse per le materie qui trattate, comprese nell'ambito dell'ordinaria cosiddetta logica, che non per quegli ulteriori oggetti logici che venner trattati nelle due prime parti. — Per coteste parti precedenti io potevo fare appello all'indulgenza di giudici benevoli a cagione dei pochi lavori esistenti, che mi avesser potuto fornire un appoggio, dei materiali e un filo conduttore. Quanto alla parte qui presente posso piuttosto ricorrere a tale indulgenza per la ragione opposta, poichè per la logica del concetto si ha già un materiale completamente pronto e fissato, un materiale, si può dire, ossificato, e il compito consiste qui nel renderlo fluido e nel riaccendere il vivente concetto in cotesta materia morta. Se vi son particolari difficoltà a costruire una città nuova in una landa deserta, si trovano bensì materiali a sufficienza, ma perciò appunto maggiori impedimenti d'altra sorta, quando si tratta di dare una nuova disposizione a una città antica, solidamente costruita e mantenuta nella continuità del possesso e dell'abitazione; ci si deve fra l'altro anche decidere a non fare assolutamente alcun uso di una gran parte, per altro apprezzabile, di ciò che vi si trova. —

Soprattutto però si può portar per iscusar dello svolgimento imperfetto appunto la grandezza dell'oggetto. Poichè quale oggetto è più sublime per la conoscenza, che la verità stessa? — Il dubbio però se non sia appunto quest'oggetto, che abbisogni di una scusa, non è fuor di proposito, quando si rammenti il senso in cui Pilato pose la domanda: Cos'è la verità? — come dice il poeta:

. colla faccia del cortigiano,
la quale con corta vista, eppur sorridendo, pronuncia la condanna della serietà.

Quella dimanda racchiude allora in sè questo senso (che si può riguardare come un momento della cortigianeria) e vuol ricordare che l'intento di conoscere la verità è qualcosa che si sa bene esser stato ormai abbandonato e da lungo tempo dismesso, mentre l'irraggiungibilità della verità è riconosciuta anche fra i filosofi e i logici di professione. — Ma se la domanda della religione circa il valore delle cose, delle vedute e delle azioni, domanda che quanto al contenuto ha un significato simile, torna daccapo ai nostri tempi con maggior forza a rivendicare il suo diritto, la filosofia deve bene anch'essa sperare che non si resti più così sorpresi se, anzitutto nel suo campo immediato, essa fa nuovamente valere il suo vero scopo e, dopo esser caduta a basso nelle maniere delle altre scienze, rinunciando con loro ad ogni pretesa circa la verità, nuovamente si sforza di sollevarsi a quello. Per questo tentativo non si può propriamente ammettere che si facciano scuse; ma per il modo in cui il tentativo fu condotto io posso a mia scusa ricordare ancora, che i miei doveri d'ufficio ed altre circostanze personali mi consentirono soltanto un lavoro interrotto in una scienza che abbisogna, ed è degna, di un'applicazione ininterrotta ed esclusiva.

Norimberga, 21 luglio 1816.

DEL CONCETTO IN GENERALE.

Non si può meglio assegnare in maniera immediata in che consista la natura del concetto, di quel che si possa immediatamente stabilire il concetto di un altro oggetto qualsiasi. Potrebbe per avventura sembrare che per assegnare il concetto di un oggetto si presupponga l'elemento logico, e che questo quindi non possa a sua volta esser preceduto da qualcos'altro, nè essere un derivato, come in geometria le proposizioni logiche, quali appariscono applicate alla grandezza e sono adoperate in questa scienza, vengon premesse in forma di assiomi, cioè di determinazioni della conoscenza non derivate e non derivabili. Sebbene ora il concetto sia da riguardare non solo come una presupposizione soggettiva, ma come base assoluta, pur nondimeno esso non può esser questo se non in quanto si sia fatto base di per sè stesso. L'astrattamente immediato è bensì un Primo; ma come questo astratto però è anzi un mediato, del quale pertanto, quando s'abbia a intendere nella sua verità, bisognerà prima cercare la base. Questa deve quindi esser certamente un immediato, ma tale che si sia fatto immediato col toglier via la mediazione ⁽¹⁾.

(1) [Il dato è bensì un immediato, ma la mediazione vi è tolta estrinsecamente, non da lui stesso. Quindi tutte le scienze che muovono da un dato portano con sè un vizio d'origine, che non vien corretto se non in quanto si colleghino ad una scienza il cui Primo si sia posto di per sè stesso come immediato. Nota del trad.]

Da questo lato il concetto dev'essere anzitutto riguardato in generale come il terzo rispetto all'essere e all'essenza, rispetto all'immediato e alla riflessione. Essere ed essenza son pertanto i momenti del suo divenire, ed esso è la lor base e verità, come l'identità in cui quelli son tramontati e contenuti. Quei momenti son contenuti nel concetto, perchè questo è il loro risultato, ma non vi son più contenuti come essere e come essenza; questa determinazione non l'hanno che in quanto non sono ancora rientrati in questa loro unità.

La logica oggettiva, che considera l'essere e l'essenza, costituisce quindi propriamente l'esposizione genetica del concetto. Più precisamente, la sostanza è già l'essenza reale, ossia l'essenza in quanto è unità coll'essere ed è entrata nella realtà. Perciò il concetto ha la sostanza per sua presupposizione immediata; quella è in sè ciò che il concetto è come manifestato. Il movimento dialettico della sostanza attraverso la causalità e l'azione reciproca è quindi l'immediata genesi del concetto, per la quale viene esplicato il suo divenire. Ma il suo divenire ha, come dappertutto il divenire, il significato di esser la riflessione di quello che passa, nel suo fondamento, e che quello che sulle prime sembra un altro in cui il primo è passato, costituisca la verità di questo. Così il concetto è la verità della sostanza, e poichè la determinata guisa di relazione della sostanza è la necessità, la libertà si mostra come la verità della necessità e come la guisa di relazione del concetto.

La propria, necessaria progressiva determinazione della sostanza è il porsi di quello che è in sè e per sè. Ora il concetto è quest'assoluta unità dell'essere e della riflessione, che l'essere in sè e per sè è solo per ciò ch'esso è insieme riflessione ovvero esser posto, e che l'esser posto è l'essere in sè e per sè ⁽¹⁾. — Questo risultato

(1) [Questa proposizione collima coll'altra della prefazione alla Filosofia del Diritto, che ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale. Ma nè del-

astratto si chiarisce coll'esposizione della sua genesi concreta. Essa contiene la natura del concetto, ma deve aver preceduto la trattazione di questo. I momenti principali di questa esposizione (che è stata ampiamente trattata nel libro secondo della logica oggettiva) son quindi da riassumer qui brevemente.

La sostanza è l'assoluto, il reale in sè e per sè, — in sè, come semplice identità della possibilità e della realtà, come essenza assoluta che contiene in sè ogni realtà e possibilità, — per sè, in quanto è questa identità come potenza assoluta, o negatività riferentesi assolutamente a sè. — Il movimento della sostanzialità, che è posto per questi momenti, consiste:

1. In ciò che la sostanza come potenza assoluta ossia negatività riferentesi a sè si distingue fino a diventare un rapporto, dove quelli che sulle prime non son che semplici momenti stanno come sostanze e come presupposizioni originarie. — Il lor rapporto determinato è quello di una sostanza passiva (cioè dell'originarietà del semplice essere in sè che, non riuscendo nella sua impotenza a porsi da sè stesso, è soltanto un originario esser posto), e della sostanza attiva, della negatività riferentesi a sè, che in quanto tale si è posta come altro e si riferisce a questo altro. Questo altro è appunto la sostanza passiva, che quella nell'originarietà della sua potenza si è presupposta qual condizione. — Cotesto presupporre è da intendersi così, che il movimento della sostanza stessa è dapprima sotto la forma dell'uno dei momenti del suo concetto, cioè dell'esser in sè, che la determinazione dell'una delle sostanze che stanno nel rapporto è anche determinazione di questo rapporto stesso.

[Una nè dell'altra può veder la verità chi creda poter tener fermi come per sè stanti il reale e l'essere in sè e per sè da una parte e il razionale e l'esser posto dall'altra, cioè quei due termini la cui assoluta separazione si vuol appunto negare. Nota del trad.]

2. L'altro momento è l'esser per sè, ossia consiste in ciò che la potenza si pone come negatività che si riferisce a sè stessa, col che torna a togliere il presupposto. — La sostanza attiva è la causa; essa agisce, vale a dire è ora il porre, come dianzi era il presupporre, che *a*) alla potenza vien data anche la parvenza della potenza, all'esser posto anche la parvenza dell'esser posto. Quello che nella presupposizione era un originario diventa nella causalità, per mezzo della relazione ad altro, ciò ch'esso è in sè; la causa produce un effetto, e lo produce in un'altra sostanza; essa è oramai potenza in relazione ad un altro; appare quindi come causa, ma è tale solo per questo apparire. — *b*) Nella sostanza passiva sopravviene l'effetto, per lo che essa ora anche appare qual esser posto, ma soltanto in ciò è sostanza passiva.

3. Vi è però qui ancor più che non questa sola apparenza, cioè: *a*) la causa opera sulla sostanza passiva, ne muta la determinazione. Ma questa è l'esser posto; all'infuori di questo non vi è altro in lei da mutare. L'altra determinazione poi, ch'essa ottiene, è la causalità. La sostanza passiva diventa dunque causa, potenza e attività, — *b*) vien posto in lei l'effetto dalla causa. Ma ciò ch'è posto dalla causa, è la causa stessa che nell'operare è identica con sè; è questa, che si pone in luogo della sostanza passiva. — Parimenti riguardo alla sostanza attiva *a*) l'operare è il tradursi della causa nell'effetto, nel suo altro, l'esser posto, e *b*) nell'effetto la causa si mostra come quello ch'essa è; l'effetto è identico colla causa, non un altro; nell'operare, dunque, la causa mostra l'esser posto come quello che essenzialmente essa è. — Quindi è che da tutti e due i lati, tanto dell'identico, quanto del negativo riferirsi dell'altro a lui, ciascuno diventa il contrapposto di sè stesso; questo contrapposto però diventa ciascuno in modo che l'altro, e quindi anche ciascuno, rimane identico con sè stesso. — Ma entrambi, il riferirsi identico e il riferirsi negativo, sono un solo e medesimo; la sostanza è soltanto nel suo contrapposto identica con sè stessa, e ciò costituisce

l'assoluta identità di quelle che son poste come due sostanze. La sostanza attiva vien manifestata come causa, ossia come sostanzialità originaria, dall'operare, in quanto cioè si pone come il suo proprio opposto, che è in pari tempo il toglier il suo presupposto esser altro, vale a dire la sostanza passiva. Viceversa, per mezzo dell'influire vien manifestato l'esser posto come esser posto, il negativo come negativo, e così la sostanza passiva come negatività riferentesi a sè; ed in questo suo altro la causa va assolutamente soltanto con sè. Per mezzo di questo porre l'originarietà presupposta ossia in sè si fa dunque per sè; ma questo essere in sè e per sè è soltanto per ciò che questo porre è insieme un togliere il presupposto, vale a dire che la sostanza assoluta è tornata a sè stessa soltanto dal suo esser posta e nel suo esser posta, e solo perciò è assoluta. Quest'azione reciproca è pertanto l'apparenza che daccapo si toglie, la rivelazione della parvenza della causalità, dove la causa è come causa che quella è una parvenza. Questa infinita riflessione in sè stesso, che cioè l'essere in sè e per sè è solo per ciò ch'esso è un esser posto, è il compimento della sostanza. Se non che questo compimento non è più la sostanza stessa, sibbene un che di più alto, vale a dire il concetto, il soggetto. Il passaggio del rapporto di sostanzialità avviene per la sua propria necessità immanente e non è altro che la manifestazione di lei stessa, la manifestazione che il concetto è la sua verità e che la libertà è la verità della necessità.

Fu già innanzi menzionato nel libro secondo della logica oggettiva, pag. 196 seg. Nota, che la filosofia che si colloca nel punto di vista della sostanza e vi si tien ferma, è il sistema di Spinoza. In quel medesimo luogo fu anche indicato il difetto di questo sistema sia riguardo alla forma, sia riguardo alla materia. Ma altra cosa è la sua confutazione. Per ciò che si riferisce alla confutazione di un sistema filosofico è stata fatta parimenti altrove l'osservazione generale che bisogna sbandirne la rappre-

sentazione storta, come se il sistema si dovesse mostrare intieramente falso, e come se il sistema vero non avesse ad essere che l'opposto del falso. Dalla connessione in cui vien qui a trovarsi il sistema spinozistico sorge di per sè il suo vero punto di vista, nonchè quello della domanda se quel sistema sia vero, oppur falso. Il rapporto di sostanzialità si generò per la natura dell'essenza. Questo rapporto, come pure l'esposizione sua in un sistema, ampliata fino a diventare un tutto, è quindi una posizione necessaria, in cui l'assoluto si colloca. Un tal punto di vista non si deve pertanto riguardare come un'opinione, una soggettiva, arbitraria maniera d'immaginare e pensare propria di un individuo, quasi un'aberrazione della speculazione; anzi, la speculazione, nel percorrer la sua via, s'imbatte necessariamente in quel punto di vista, epperò il sistema è perfettamente vero. — Ma non è il punto di vista più alto. Se non che perciò non il sistema può esser riguardato come falso, come bisognoso e capace di confutazione, sibbene soltanto questo è da ritener costi come il falso, che cioè quel sistema costituisca il più alto punto di vista. Quindi è che il sistema vero non può nemmeno avere verso di quello il rapporto di essergli soltanto opposto; perchè così questo opposto sarebbe esso stesso un che di unilaterale. Anzi, essendo il superiore, deve contenere in sè il subordinato ⁽¹⁾.

(1) [Gli assolutamente opposti son sullo stesso piano; l'uno vale assolutamente l'altro e ogni differenza loro è esclusa. Perciò sono assolutamente lo stesso. In questo senso bisognerebbe tornare a concludere all'impossibilità dell'avanzamento dialettico, secondo una famosa obbiezione, e qui all'impossibilità di un progressivo svolgimento storico della filosofia. Ma è da notare che la differenza è esclusa negli opposti e dagli opposti, in quanto si prendono come tali, non nel pensiero e dal pensiero, che è sempre necessariamente presente là dove vi è qualcosa da pensare. E il pensiero appunto non può, nel considerare gli opposti, fare a meno di considerarli uno prima e l'altro dopo, ossia di prenderli come un primo e un secondo (anche se si volesse mettere il nulla prima dell'essere, vorrebbe dire che si sarebbe trasformato quello, che è l'essere, il suo concetto, nel nulla, e viceversa il nulla nell'essere, — ma male a proposito, perchè il pensiero, che non si trovava certamente assente quando si davano i nomi alle cose, aveva

La confutazione non deve inoltre venir dal di fuori, ossia non deve partire da supposizioni che stan fuori di quel sistema e a cui esso non corrisponde. Non v'è che da non ammettere quelle supposizioni; il difetto è un difetto soltanto per colui che muove dai bisogni e dalle esigenze fondate su quelle. Si disse pertanto che chi non presupponga per sè come decisa la libertà e indipendenza del soggetto conscio di sè, per lui non possa aver luogo alcuna confutazione dello spinozismo. Oltrechè un punto di vista così alto e in sè già così ricco, come il rapporto di sostanzialità, non ignora quelle supposizioni, ma le contiene anche; uno degli attributi della sostanza spinozistica è il pensare. Quel punto di vista sa anzi risolvere e tirare a sè le determinazioni sotto cui queste supposizioni lo contrastano, cosicchè queste vi appariscono, ma però con quelle modificazioni che gli si convengono. Il nervo del confutare estrinseco si basa allora soltanto sul mantenere dal canto proprio rigide e ferme le forme opposte di quelle supposizioni, per es. l'assoluto sussister per sè dell'individuo pensante contro la forma del pensare secondo che vien posto nella sostanza assoluta come identico coll'estensione. La vera confutazione deve penetrare nel vigore dell'avversario e collocarsi nell'ambito della sua forza; attaccarlo fuor di lui stesso e sostener le proprie ragioni là dov'egli non si trova, non conclude a nulla. L'unica confutazione dello spinozismo può quindi consistere soltanto in ciò che si riconosca anzitutto come essen-

già designato colla denominazione di essere la prima determinazione e con quella di non essere o nulla la seconda). Per quanto dunque non vi sia alcuna differenza negli opposti, la differenza nasce ed entra in loro dal lato del pensiero che li considera, e così l'avanzamento dialettico e il progresso filosofico non solo è possibile, ma è un fatto. Anzi, trattandosi di sistemi filosofici (come anche di religioni determinate), dall'ordine secondo cui appaiono nella storia è lecito, almeno in generale, argomentare all'ordine in cui tali ricchissime e sommamente complesse determinazioni debbono stare nella trattazione concettuale (quello che occasiona storicamente un sistema è il difetto del sistema precedente etc.). Ma l'obbligo che il concetto hegeliano della confutazione impone a un sistema che si proclami superiore, di mostrare cioè com'esso contenga effettivamente in sè, come risoluto, il sistema precedente, è intanto un'ottima garanzia contro ogni inopportuna deviazione. Nota del trad.]

ziale e necessario il suo punto di vista, e che poi in secondo luogo si elevi questo punto di vista da sè stesso al punto di vista superiore. Il rapporto di sostanzialità, considerato intieramente solo in sè e per sè stesso, si trasporta al suo opposto, cioè al concetto. L'esposizione della sostanza contenuta nell'ultimo libro, esposizione che mena al concetto, è quindi l'unica e vera confutazione dello spinozismo. È il scoprimento della sostanza, e cotesto scoprimento è la genesi del concetto, i momenti principali della quale sono stati riassunti dianzi. — L'unità della sostanza è il suo rapporto della necessità. Ma così essa è soltanto necessità interna. In quanto mediante il momento della negatività assoluta si pone, essa diventa identità manifestata ossia posta; diventa con ciò la libertà, che è l'identità del concetto. Questo, cioè la totalità risultante dall'azion reciproca, è l'unità di entrambe le sostanze dell'azion reciproca, però in modo ch'esse appartengono ormai alla libertà, in quanto non hanno più la loro identità come un che di cieco, vale a dire d'interno, ma hanno essenzialmente la determinazione di essere come parvenza o come momenti di riflessione, per lo che ciascuna è insieme immediatamente fusa col suo altro o col suo esser posto, e ciascuna contiene in sè stessa il suo esser posto, epperò nel suo altro è posta come soltanto identica con sè.

Nel concetto si è quindi aperto il regno della libertà. Il concetto è il libero, perchè l'identità in sè e per sè, che costituisce la necessità della sostanza, è in pari tempo come tolta, ossia è come esser posto, e questo esser posto, come riferentesi a sè stesso, è appunto quell'identità. L'oscurità reciproca delle sostanze che stanno nel rapporto causale è scomparsa, poichè l'originarietà del loro sussister per sè è trapassata in esser posto, e si è perciò fatta chiarezza trasparente a sè stessa. La cosa originaria ⁽¹⁾ è

(1) [Hegel allude al significato etimologico della parola tedesca *Ursache*. La causa è la cosa originaria, quella che sta per sè senza bisogno di un'altra cosa, a differenza dell'effetto. Nota del trad.]

questo, in quanto non è che la causa di sè stessa, e questo è la sostanza liberata fino ad esser concetto.

Da ciò risulta subito per il concetto la seguente più precisa determinazione. Siccome l'essere in sè e per sè è immediatamente come esser posto, il concetto, nella sua semplice relazione a sè stesso, è assoluta determinazione, determinazione però che, come riferentesi soltanto a sè, è anche immediatamente semplice identità. Ma questa relazione della determinazione a sè stessa, essendo il suo fondersi con sè, è in pari tempo la negazione della determinazione, e il concetto è come questa eguaglianza con sè l'universale. Ma questa identità ha insieme la determinazione della negatività; è la negazione o determinazione che si riferisce a sè, e così il concetto è un singolo. Ciascuno di quelli è la totalità, ciascuno contiene in sè la determinazione dell'altro, epperò queste totalità non sono in pari tempo che una sola, come questa unità è il suo proprio dirimersi nella libera parvenza di questa dualità, — dualità la quale appare nella differenza del singolo e dell'universale come perfetta opposizione, opposizione però che è talmente parvenza, che, in quanto vien concepito ed enunciato l'uno, in ciò è immediatamente concepito ed enunciato l'altro.

Quello che qui sopra si è esposto è da riguardare come il concetto del concetto. Se può sembrare che si dilunghi da ciò che altrimenti s'intende per concetto, si potrebbe desiderare che venisse mostrato in qual modo quello stesso che è qui risultato come il concetto, sia contenuto in altre rappresentazioni o spiegazioni. Ciò nondimeno da un lato non si può trattare di una conferma basata sull'autorità dell'ordinaria maniera d'intendere. Il contenuto e la determinazione del concetto non possono nella scienza di esso esser corroborati se non da quella deduzione immanente, che contiene la genesi del concetto stesso, e che sta già dietro di noi. D'altro lato in quello che altrimenti vien proposto come concetto del concetto si deve bene in sè poter riconoscere il concetto qui dedotto. Ma non è tanto fa-

cile di scoprire che cosa altri abbian detto della natura del concetto. Giacchè per lo più non s'impacciano affatto di questa ricerca e presuppongono che ognuno capisca subito da sè, ogniqualvolta si parli del concetto. Recentemente ci si potè credere tanto più dispensati dall'affaticarsi intorno al concetto, in quanto che, come fu di moda durante un certo tempo di dire ogni male possibile dell'immaginazione e poi della memoria, è da un pezzo diventata un'abitudine in filosofia (e in parte è ancora) di accumulare ogni mala diceria sul concetto, di rendere spregevole questo, che è il sommo fastigio del pensare, e di riguardare all'incontro come la più alta cima, tanto scientifica quanto morale, l'incomprensibile e il non comprendere.

Mi limito qui a un'osservazione che può giovare a intendere i concetti qui sviluppati e render più facile di ritrovarcisi. Il concetto, in quanto è arrivato ad un'esistenza tale, che è appunto libera, non è altro che l'Io, ossia la pura coscienza di sè. Io ho bensì dei concetti, vale a dire dei concetti determinati; ma l'Io è il puro concetto stesso che è giunto come concetto all'esistenza. Se quindi si rammentino le determinazioni fondamentali che costituiscono la natura dell'Io, è lecito supporre che si rammenti qualcosa di conosciuto, vale a dire qualcosa con cui la rappresentazione abbia familiarità. Ma l'Io è questa anzitutto pura unità riferentesi a sè, e ciò non già immediatamente, sibbene in quanto esso astrae da ogni determinazione e contenuto e torna nella libertà dell'illimitata eguaglianza con sè stesso. Così l'Io è universalità; unità, la quale solo per quel contegno negativo, che apparisce come l'astrarre, è unità con sè, e così contiene risoluto in sè ogni esser determinato. In secondo luogo l'Io come negatività riferentesi a sè stessa è altrettanto immediatamente singolarità, assoluto esser determinato, che si contrappone ad altro e lo esclude, personalità individuale. Quell'assoluta universalità, che è altrettanto immediatamente assoluta individuazione ed un essere in sè e per sè, che è assolutamente un esser posto ed è solo questo essere in

sè e per sè per mezzo dell'unità coll'esser posto, costituisce tanto la natura dell'Io quanto quella del concetto. Nè dell'uno nè dell'altro si può comprender nulla, se non s'intendano cotesti due momenti insieme nella loro astrazione e insieme nella loro perfetta unità.

Quando secondo la maniera ordinaria si parla dell'intelletto che Io ho, s'intende con ciò una facoltà o proprietà, che stia verso l'Io in quel rapporto in cui sta la proprietà della cosa verso la cosa stessa, — cioè verso un substrato indeterminato, che non sia il vero fondamento e il determinante della sua proprietà. Secondo questa rappresentazione Io ho dei concetti ed ho il concetto, come ho anche una veste, un colore, ed altre proprietà estrinseche. Kant superò questo rapporto estrinseco dell'intelletto come facoltà dei concetti, e del concetto stesso, verso l'Io. Appartiene alle vedute più profonde e giuste che si trovino nella Critica della Ragione, che quell'unità, la quale costituisce l'essenza del concetto, sia stata conosciuta come l'unità originariamente sintetica dell'appercezione, come unità dell'Io penso, ossia della coscienza di sè. — Questa proposizione costituisce la cosiddetta deduzione trascendentale della categoria. Essa è però stata in ogni tempo ritenuta per una delle parti più difficili della filosofia kantiana, — e ciò non per altro, se non perchè richiede che, superando la semplice rappresentazione del rapporto in cui l'Io e l'intelletto ovvero i concetti stanno verso una cosa e le sue proprietà ed accidenti, si abbia a passare al pensiero. Oggetto, dice Kant, *Critica della Ragion pura*, p. 137, II ediz., è quello, nel cui concetto è unito il molteplice di una data intuizione. Ogni unione delle rappresentazioni esige però unità della coscienza nella sintesi di esse. Per conseguenza questa unità della coscienza è quella che sola costituisce la relazione delle rappresentazioni ad un oggetto, e con ciò il loro valore oggettivo, e su cui riposa persino la possibilità dell'intelletto. Kant distingue l'unità soggettiva della coscienza, l'unità della rappresentazione, dal fatto

che io abbia coscienza di un molteplice come coesistente, oppure come successivo, ciò che dipenderebbe da condizioni empiriche. Al contrario, i principii della determinazione oggettiva delle rappresentazioni dovrebbero unicamente derivarsi dalla proposizione fondamentale dell'unità trascendentale dell'appercezione. Per mezzo delle categorie, che sono queste determinazioni oggettive, il molteplice di date rappresentazioni verrebbe determinato in modo da esser portato all'unità della coscienza. — Secondo questa spiegazione è l'unità del concetto quello per cui qualcosa non è semplice determinazione sensibile, intuizione, ovvero anche semplice rappresentazione, ma oggetto, la quale unità oggettiva è l'unità dell'Io con sè stesso. — Il concepire un oggetto non consiste infatti in altro, se non in ciò che l'Io se lo appropria, lo penetra, e lo porta nella sua propria forma, vale a dire nell'universalità che è immediatamente determinazione, o nella determinazione che è immediatamente universalità. Nella intuizione, o anche nella rappresentazione, l'oggetto è ancora un che di esteriore, di straniero. Mediante il concepire, quell'essere in sè e per sè, che l'oggetto ha nell'intuire e nel rappresentarsi, vien trasformato in un esser posto; l'Io penetra l'oggetto pensandolo. Ma come l'oggetto è nel pensare, soltanto così esso è in sè e per sè; com'è nell'intuizione o nella rappresentazione, l'oggetto è apparenza o fenomeno; il pensiero toglie via l'immediatezza dell'oggetto, colla quale esso dapprima ci vien dinanzi, e ne fa così un esser posto; ma questo suo esser posto è il suo essere in sè e per sè, ovvero la sua oggettività. Quest'oggettività l'oggetto l'ha pertanto nel concetto, e questo è l'unità della coscienza di sè, nella quale l'oggetto è stato accolto. L'oggettività sua, ossia il concetto, non è quindi appunto altro che la natura della coscienza di sè, non ha altri momenti o determinazioni che l'Io stesso.

In conseguenza di ciò si giustifica con un principio fondamentale della filosofia kantiana, che per conoscer ciò che

sia il concetto si faccia menzione della natura dell'Io. Ma viceversa è a ciò necessario che si sia inteso il concetto dell'Io, così com'è stato assegnato dianzi. Quando si rimanga alla semplice rappresentazione dell'Io, quale sta davanti alla nostra coscienza ordinaria, l'Io è soltanto quella cosa semplice, che vien chiamata anche anima, cui il concetto è inerente come un possesso o una proprietà. Questa rappresentazione, che non si piglia briga di comprendere nè l'Io nè il concetto, non può servire a render più facile o a promuovere il concepimento del concetto.

L'esposizione kantiana riferita qui sopra contiene ancora due lati, che riguardano il concetto e che rendono necessarie alcune altre osservazioni. Prima di tutto al grado dell'intelletto son fatti precedere i gradi del sentimento e dell'intuizione, ed è un principio essenziale della filosofia trascendentale kantiana, che i concetti senza intuizione son vuoti e ch'essi hanno valore unicamente come relazioni del molteplice dato dall'intuizione. In secondo luogo il concetto è stato dichiarato esser l'oggettivo della conoscenza, epperò la verità. Ma dall'altro lato esso vien preso come qualcosa di semplicemente soggettivo, da cui la realtà (per la quale, poichè vien contrapposta alla soggettività, è da intendere l'oggettività) non si lascerebbe scernere. E in generale il concetto e il logico vien dichiarato come un che di soltanto formale, che, astraendo dal contenuto, non conterrebbe la verità.

Ora per quanto primieramente riguarda quel rapporto dell'intelletto ossia del concetto coi gradi che gli vengon presupposti, tutto sta nel vedere qual è la scienza che vien trattata per determinare la forma di quei gradi. Nella nostra scienza, come pura logica, questi gradi son l'essere e l'essenza. Nella psicologia sono il sentimento e l'intuizione, e poi la rappresentazione in generale, che vengon premessi all'intelletto. Nella fenomenologia dello spirito come dottrina della coscienza si salì all'intelletto attraverso ai gradi della coscienza sensibile e poi della percezione. Kant lo fa precedere soltanto dal

sentimento e dall'intuizione. Quanto incompleta sia anzitutto questa scala, lo dà già a conoscere egli stesso coll'aggiungere come appendice alla logica trascendentale o dottrina dell'intelletto ancora un trattato sui concetti di riflessione, — sfera che sta fra l'intuizione e l'intelletto, ossia fra l'essere e il concetto.

Circa la cosa stessa è da notare in primo luogo che quelle forme d'intuizione, rappresentazione e simili appartengono allo spirito conscio di sè, che come tale non vien preso in considerazione nella scienza logica. Le pure determinazioni di essere, essenza e concetto costituiscono bensì anche la base e la semplice impalcatura interna delle forme dello spirito; lo spirito come quello che intuisce, e parimenti come coscienza sensibile, è nella determinazione dell'immediato essere, a quel modo che lo spirito in quanto si rappresenta, e così anche qual coscienza percettiva, si è elevato dall'essere al grado dell'essenza ossia della riflessione ⁽¹⁾. Ma queste forme concrete non appartengono alla scienza logica meglio delle forme concrete che le determinazioni logiche assumono nella natura, e che sarebbero lo spazio e il tempo, e poi lo spazio e il tempo che si riempiono come natura inorganica, e infine la natura organica. In pari maniera nemmeno il concetto si deve considerar qui come atto dell'intelletto conscio di sè; non l'intelletto soggettivo si deve considerar qui, sibbene il concetto in sè e per sè, che costituisce un grado tanto della natura quanto dello spirito ⁽²⁾. La vita, ossia la natura organica, è questo

(1) [Vedi per questa rispondenza i §§ 418-423 dell'*Enciclopedia delle Scienze filosofiche*, tradotta dal Croce. Nota del trad.]

(2) [Questa è senz'alcun dubbio la richiesta più difficile per la coscienza ordinaria, la quale è abituata a fare appunto il contrario, cioè a pigliare il concetto solo come atto dell'intelletto soggettivo. E ciò, per vero dire, non senza una qualche ragione, poichè infatti il concetto, in quanto esiste, in quanto è isolatamente come concetto, non è altro che un tale atto. Ma se l'esistenza è una categoria logica, le categorie logiche non sono affatto logiche in quanto esistono; anzi son logiche solo in quanto precedono la loro esistenza nella natura o

grado della natura, nel quale vien fuori il concetto; ma come concetto cieco, tale che non comprende sè stesso, vale a dire non pensa; come pensante il concetto compete soltanto allo spirito. La forma logica del concetto è però indipendente così da quella sua configurazione non spirituale, come da questa configurazione spirituale; su ciò è già stato dato il necessario avvertimento nell'introduzione; è contestato un significato che non si deve aspettare a giustificare dentro l'ambito della *Logica*, ma su cui si dev'esser venuti in chiaro prima di essa.

Ma comunque ora possano anch'esser configurate quelle forme che precedono il concetto, importa in secondo luogo vedere quale sia il rapporto in cui il concetto vien pensato rispetto ad esse. Tanto nell'ordinaria rappresentazione psicologica, quanto anche nella filosofia trascendentale kantiana, questo rapporto si piglia nel senso che la materia empirica, il molteplice dell'intuizione e della rappresentazione, esista anzitutto per sè, e che poi l'intelletto vi si accosti, vi porti l'unità, e per mezzo dell'astrazione elevi quella materia nella forma dell'universalità. In questo modo l'intelletto è una forma per sè vuota che da una parte acquista realtà solo per mezzo di quel contenuto dato, dall'altra astrae da esso, vale a dire lo tralascia come inutile per il concetto. Nell'una e nell'altra attività il concetto non è l'indipendente, non è l'essenziale e il vero di quella materia preesistente, la quale è anzi in sè e per sè la realtà, che non si lascia cavar fuori dal concetto.

Ora bisogna ad ogni modo concedere che il concetto come tale non è ancora completo, ma si deve elevar nell'idea, che sola è l'unità del concetto e della realtà, come in seguito si dovrà mostrare di per sè per la natura del concetto. Poichè la realtà, che il concetto si dà, non si può prendere come un che di estrinseco, s'abbene deve

nello spirito. Per chi non si sia disfatto dell'abitudine sopraaccennata, tutto ciò che qui dopo verrà detto intorno al concetto, e poi al giudizio e al sillogismo, resterà completamente inintelligibile. Nota del trad.]

scientificamente dedursi dal concetto stesso. Ma non è veramente quella materia data dall'intuizione e dalla rappresentazione, che può contro il concetto esser fatta valere come il reale. « È soltanto un concetto », si suol dire, contrapponendo non solo l'idea, ma l'esistenza sensibile, palpabile nello spazio e nel tempo, come qualcosa di maggior pregio che non il concetto. L'astratto viene allora tenuto per più povero che non il concreto, appunto per essere stata tralasciata da quello tanta di cotesta materia. Secondo quest'opinione l'astrarre ha il significato che dal concreto si tiri fuori, solo per il nostro vantaggio soggettivo, questa o quest'altra nota, in modo che col tralasciare tante altre proprietà e qualità dell'oggetto non si faccia loro perder nulla del lor valore e del lor merito, ma si lascino anzi sempre come un che di pienamente valevole, in quanto sono il reale, benchè di là, da quell'altra parte. In questo modo sarebbe soltanto una impotenza dell'intelletto di non saper raccogliere una tal ricchezza e doversi contentare di una povera astrazione. Che se ora la materia data dell'intuizione e il molteplice della rappresentazione si pigliano come il reale per contrapposto al pensato e al concetto, cotesta è una maniera di vedere che non solo bisogna aver dismessa per poter filosofare, ma il cui abbandono è già presupposto dalla religione. Qual bisogno vi può essere della religione e qual senso può essa avere, finchè si tenga ancora come verità la fuggevole e superficiale apparenza del sensibile e del singolo? La filosofia poi fa vedere concettualmente che cosa sia da pensare della realtà dell'essere sensibile, e premette quei gradi del sentimento e dell'intuizione, della coscienza sensibile etc. all'intelletto, in quanto che nel divenire di questo essi son bensì le sue condizioni, ma soltanto nel senso che il concetto sorge dalla lor dialettica e nullità come lor ragion d'essere, e non già nel senso che sia condizionato dalla lor realtà. Il pensare astrattivo non si deve quindi riguardare come un semplice scartare la materia sensibile, la quale non soffrirebbe con ciò alcun pregiudizio nella sua

realtà, ma è anzi il togliere e il ridurre quella materia, come semplice fenomeno, all'essenziale, essenziale che si manifesta soltanto nel concetto. Se certamente deve servire solo come nota o contrassegno quello che del fenomeno concreto è da accogliere nel concetto, può ad ogni modo esser anche una certa singola semplicemente sensibile determinazione dell'oggetto, quella che a cagione di un certo interesse estrinseco viene scelta di fra le altre ed è della medesima specie e natura che le rimanenti.

Un errore capitale, che regna qui, è di credere che il principio naturale ossia il cominciamento, da cui si prendon le mosse nello sviluppo naturale o nella storia dell'individuo che si sta formando, sia il vero e quello che nel concetto è il primo. L'intuizione o l'essere son bensì secondo la natura il primo ovvero la condizione per il concetto, ma non per questo sono l'in sè e per sè incondizionato; nel concetto si toglie anzi la realtà loro, e con ciò insieme quell'apparenza che avevano come di un reale condizionante⁽¹⁾. Quando si ha di mira non la verità, ma soltanto la storia, il modo come va la cosa nel rappresentarsi o immaginare e nel pensare fenomenico, ci si può ad ogni modo fermare alla narrazione che noi cominciamo con sentimenti e intuizioni e che l'intelletto dal molteplice di quelli cava una universalità ossia un astratto, ed ha allora naturalmente bisogno, a questo scopo, di quella base, la quale in questo astrarre rimane ancora per la rappresentazione in quella intiera realtà con cui dapprincipio si mostrò. Ma la filosofia non ha da essere una narrazione di ciò che accade, sibbene una conoscenza di ciò che in quello vi ha

(1) [È la nota distinzione aristotelica fra il *πρῶτον καθ' ἑμᾶς* e il *πρῶτον φύσει*, avvertendo che quello che dice poi H., cioè che l'intuizione e l'essere sono il primo secondo natura (*der Natur nach*), va inteso nel senso che sono il primo *secundum generationem*, mentre alla *φύσει* corrisponde invece qui il concetto. Dei due, presi *secundum generationem*, il vero non è il primo, ma l'ultimo, cioè la forma e perfezione. Nota del trad.]

di vero, e in base al vero dev'essa poi comprendere ciò che nella narrazione appare come un semplice accadere.

Se nella rappresentazione superficiale di quel ch'è il concetto, ogni molteplicità sta fuori del concetto, ed a questo compete solo la forma dell'universalità astratta ovvero della vuota identità della riflessione, si può già subito far osservare che d'altronde anche per la dichiarazione di un concetto, ossia per la definizione, oltre al genere (che non è già propriamente esso stesso una pura universalità astratta) si richiede espressamente anche la determinazione specifica. Solo che si riflettesse, pensando un po' che cosa costei vuol dire, risulterebbe chiaro che con ciò anche il distinguere è ritenuto un momento essenziale del concetto. Kant introdusse questa considerazione col pensiero importantissimo che si diano giudizi sintetici a priori. Questa sintesi originaria dell'appercezione è uno dei principii più profondi per lo sviluppo speculativo; essa racchiude l'inizio della vera comprensione della natura del concetto ed è perfettamente opposta a quella vuota identità o astratta universalità, che non è affatto in sè una sintesi. — Ciò nondimeno lo svolgimento ulteriore corrisponde poco a questo cominciamento. Già l'espressione di sintesi conduce facilmente daccapo alla rappresentazione di un'unità estrinseca e di un semplice collegamento di tali, che sono in sè e per sè separati ⁽¹⁾. La filosofia kantiana si è fermata allora soltanto al riflesso psicologico del concetto ed è ritornata indietro all'affermazione del permanente condizionamento di esso per parte di un molteplice dell'intuizione. Essa ha pronunciato che le conoscenze dell'intelletto e l'esperienza sono un contenuto fenomenico; ma ciò non perchè le categorie stesse son soltanto finite, sibbene a cagione di un idealismo psicologico, perchè cioè esse non sa-

(1) [Il terzo momento dialettico non è sintesi cioè « composizione », ma unità negativa, che risulta dai due primi solo come negati. Malgrado ciò è rimasto presso taluno il costume di chiamare per comodità cotesti tre momenti tesi, antitesi, e sintesi. Nota del trad.]

rebbero che determinazioni provenienti dalla coscienza di sè. Con ciò si connette anche che, daccapo, il concetto senza il molteplice dell'intuizione abbia ad esser privo di contenuto e vuoto, contuttochè a priori sia una sintesi. In quanto è una sintesi, ha anzi la determinazione e la differenza in sè stesso. Essendo cotesta la determinazione del concetto, epperò la determinazione assoluta, cioè l'individualità, il concetto è ragion d'essere e fonte di ogni finita determinazione e molteplicità.

La posizione formale, che il concetto ritiene come intelletto, vien completata nell'esposizione kantiana di ciò ch'è la ragione. Nella ragione, cioè nel supremo grado del pensare, ci si dovrebbe attendere che il concetto avesse a perdere quella condizionalità, nella quale ancora appare nel grado dell'intelletto, e giungere alla compiuta verità. Ma quest'aspettazione vien delusa. Determinando Kant il rapporto della ragione verso le categorie come soltanto dialettico, e precisamente prendendo egli il risultato di questa dialettica soltanto come un infinito nulla, l'unità infinita della ragione perde ancora una volta la sintesi e con essa quell'inizio di un concetto speculativo, veramente infinito. La ragione diventa la nota, intieramente formale, semplice unità regolativa del sistematico uso dell'intelletto. Vien dichiarato per un abuso che la logica, che dovrebbe esser semplicemente un canone del giudicare, venga riguardata come un organo per la produzione di vedute oggettive. I concetti della ragione, nei quali si dovrebbe sospettare una più alta potenza e un più profondo contenuto, non hanno più nulla di costitutivo, come ancora le categorie; son semplici idee. Può benissimo esser lecito di adoperarle; ma con queste essenze intelligibili, nelle quali si dovrebbe intieramente schiudere ogni verità, non si devono intendere che delle ipotesi, mentre attribuire a queste una verità in sè e per sè sarebbe nè più nè meno che un arbitrio e una temerità, poichè esse — non si posson presentare in nessuna esperienza. — Si sarebbe mai potuto credere che la filosofia avrebbe rifiutata la

verità alle essenze intelligibili, sotto il pretesto che mancano della materia spaziale e temporale della sensibilità?

Si connette immediatamente con ciò quel punto di vista rispetto al quale è da considerare in generale il concetto e la determinazione della logica, e che nella filosofia kantiana vien preso nella stessa maniera che comunemente si suol prendere, il rapporto cioè del concetto e della sua scienza verso la verità stessa. Si è riportato dianzi dalla deduzione kantiana delle categorie, che secondo essa deduzione l'oggetto, come quello in cui viene ad essere unito il molteplice dell'intuizione, è questa unità solo a cagione dell'unità della coscienza di sè. L'oggettività del pensare è dunque pronunciata qui determinatamente, una identità del concetto e della cosa, identità che è la verità. In pari maniera viene anche comunemente ammesso che, in quanto il pensiero si appropria un oggetto dato, questo subisce con ciò un mutamento e di oggetto sensibile che era venga ridotto ad essere un oggetto pensato (intendendo che questo mutamento però non solo non alteri nulla nell'essenzialità sua, ma che anzi l'oggetto solo nel suo concetto sia nella sua verità, mentre nell'immediatezza in cui è dato è soltanto fenomeno e accidentalità); si ammette infine che quella conoscenza dell'oggetto, che lo concepisce o comprende, sia la conoscenza di esso così com'è in sè e per sè, e che il concetto sia la sua oggettività stessa. D'altra parte però si torna daccapo ad affermare che noi non possiamo pur conoscere le cose, come siano in sè e per sè, e che la verità è impenetrabile alla ragione conoscitiva; che quella verità che consiste nell'unità dell'oggetto e del concetto è pur soltanto apparenza, e precisamente ora daccapo per questo motivo, che il contenuto non è che il molteplice dell'intuizione. A questo proposito si è già accennato che questa molteplicità, in quanto appartiene all'intuizione per contrapposto al concetto, si toglie anzi nel concetto stesso, e che per mezzo del concetto l'oggetto è ricondotto nella sua essenzialità non accidentale. Questa entra nell'apparenza. Appunto perciò l'apparenza,

ossia il fenomeno, non è semplicemente un che privo d'essenza, ma è manifestazione dell'essenza. Ora la manifestazione, divenuta intieramente libera, dell'essenza, è il concetto. — Queste proposizioni, cui qui si accenna, non sono asserzioni dogmatiche, perchè son resultati sorti di per sè stessi dall'intero sviluppo dell'essenza. Il punto di vista attuale, cui questo sviluppo ha condotto, è che quella forma dell'assoluto, che sta al disopra dell'essere e dell'essenza, è il concetto. Mentre da questo lato il concetto si è sotomesso l'essere e l'essenza (cui appartengono, anche da altri punti di partenza, il sentimento e l'intuizione e la rappresentazione, nonchè quelle che apparivano come le sue condizioni precedenti) e si è mostrato come la loro incondizionata ragion d'essere, rimane adesso ancora il secondo lato, alla cui trattazione è dedicato questo terzo libro della logica, l'esposizione cioè del modo in cui il concetto forma dentro di sè e da sè quella realtà che era scomparsa in lui. Venne quindi ad ogni modo concesso che quella conoscenza, che resta solo al concetto preso puramente come tale, è ancora incompiuta e non è arrivata che alla verità astratta. Ma la sua incompiutezza non sta in ciò ch'essa manchi di quella presunta realtà che sarebbe data nel sentimento e nell'intuizione, sibbene in ciò che il concetto non si è ancora data la sua propria realtà generata da lui stesso. La dimostrata assolutezza del concetto contro la materia e nella materia empirica, e più precisamente nelle sue categorie e determinazioni riflessive, consiste appunto in ciò che cotesta materia non abbia verità così come apparisce fuori e prima del concetto, ma l'abbia soltanto nella sua idealità⁽¹⁾ o nella sua identità col concetto. La derivazione del reale dal concetto, se derivazione si vuol chiamare, consiste anzitutto essenzialmente in questo, che il concetto nella

(1) [Il Lasson legge anche in questo luogo *Identität*, lezione che se pure si potrebbe anche in qualche modo difendere, ha nondimeno una grande apparenza di esser dovuta a un semplice sbaglio di stampa. L'edizione del 1841 porta *Ideallität*, e dietro a questa traduco. Nota del trad.]

sua astrazione formale si mostra come incompiuto, e per mezzo della dialettica fondata in lui stesso passa alla realtà in maniera tale che la genera da sè, ma non che il concetto ricada nuovamente in una realtà già data la quale si trovi di contro a lui, e ricorra a qualcosa che si era palesato come l'inessenziale del fenomeno, quasi dopo aver cercato intorno a sè qualcosa di meglio e non averlo trovato ⁽¹⁾. — Verrà sempre notato con meraviglia che la filosofia kantiana, mentre conobbe come rapporto soltanto relativo di semplice apparenza quel rapporto del pensiero verso l'esistenza sensibile al quale si fermò, e riconobbe ed enunciò molto bene una superiore unità dei due nell'idea in generale e p. es. nell'idea di un intelletto intuitivo, pur nondimeno sia rimasta attaccata a quel rapporto relativo e all'affermazione che il concetto sia e resti assolutamente separato dalla realtà, — affermando pertanto come verità quello che aveva pronunciato essere una conoscenza finita, e dichiarando trascendente, illecito ed ente di ragione quello che aveva conosciuto come verità e di cui aveva stabilito il concetto determinato.

Siccome poi qui è anzitutto la logica, e non la scienza in generale, quella del cui rapporto verso la verità si parla, così si deve anche concedere che quella, in quanto è la scienza formale, non possa nè debba contenere ancora quella realtà che è il contenuto delle altre successive parti della filosofia, cioè delle scienze della natura e dello spirito. Queste scienze concrete riescono ad ogni modo ad una forma più reale dell'Idea, che non la logica, ma in pari tempo non quasi si volgessero daccapo a quella realtà,

(1) [Il concetto, in quanto afferra sè stesso, si afferra appunto come ragion d'essere della realtà. Non si dà dunque più per lui una realtà che non sia generata da lui. Se si desse ancora, sarebbe segno che il concetto avrebbe afferrato non già sè stesso, ma soltanto la sua falsa immagine, cioè il concetto astratto. Il concetto cava da sè appunto anche quella forma generale della realtà, per la quale questa appare come non generata dal concetto, ma come preesistente a lui e indipendente da lui. Con ciò esso ha compreso in sè il suo altro, in maniera che questo non può più risorgere come immediato e fuori del concetto. Nota del trad.]

che la coscienza elevatasi al di sopra della sua apparenza fino a farsi scienza ha abbandonata, o quasi nuovamente tornassero all'uso di forme, come son quelle categorie e quelle determinazioni della riflessione, la cui finità e non verità si è fatta vedere nella logica. Anzi la logica mostra l'innalzamento dell'Idea fino al grado da cui diventa la creatrice della natura e passa alla forma di una immediatezza concreta, il cui concetto però rompe daccapo anche questa forma per divenire a sè stesso quale spirito concreto ⁽¹⁾. A fronte di queste scienze concrete, che però

(1) [Anche quest'affermazione è da riaccostare all'altra, già altrove rilevata, che l'Idea è Dio prima della creazione del mondo. Ciò che si può trovare di strano ed urtante in affermazioni simili dipende dall'esser noi (a buon diritto) troppo avvezzi a prestare alla parola Dio un significato concreto, a intendere cioè Dio essenzialmente come creatore, perchè possiamo senza un grande sforzo fissar la mente in quella particella: « prima della creazione del mondo », la quale appunto smembra cotesto concreto e fa di Dio un'astrazione. Un illustre scrittore francese, Emilio Saisset, dice nel suo *Essai de philosophie religieuse (Etude septième)*: « La logique, dans le système de Hegel, tient la place qu'occupe la théodicée dans les systèmes ordinaires; elle est la science de Dieu considéré en soi, avant la création, si toutefois les mots Dieu et création ont ici un sens. Etrange théodicée en effet, où, à la place de ces attributs sublimes de la justice éternelle, de la bonté infinie, de la beauté pure et sans mélange, je trouve une sèche énumération d'idées abstraites, l'être, le néant, la qualité, la quantité, la mesure, l'identité, la différence ». La meraviglia di Saisset nasce appunto dal non essersi accorto che, se si voglion prendere in atto, la giustizia, la bontà e la bellezza implicano l'esistenza del mondo, cosicchè Dio non le può possedere in atto prima di essersi fatto creatore. Quello che Saisset ha preso per Dio, nell'idealismo di Hegel, non è affatto quello che veramente vi vien dato per Dio, in piena conformità colla religione, cioè lo spirito assoluto, ma è la semplice astrazione di Dio come fermamente contrapposto al mondo, il suo schema puramente logico, cioè l'Idea. « L'idée, voilà le Dieu de Hegel », aveva infatti già detto poco innanzi il Saisset. Questo è l'errore. Le qualità che giustamente Saisset vuol trovare in Dio, non è meraviglia che non le trovi, poichè le cerca dove non posson essere. Ma si potrebbe domandare che bisogno vi sia dunque di prendere anzitutto Dio in questa maniera astratta, prima di considerarlo nella maniera concreta e vera. È il bisogno del pensiero in quanto tale, il bisogno particolare della filosofia a differenza della religione. Per quest'ultima Dio è un immediato; e immediato rimane anche quando, ripiegandosi su sè stessa e facendosi teologia, la religione passa ad analizzare il concetto di Dio e a riscontrarvi tutti gli attributi che gli competono. L'immediatezza viene dalla forma stessa, dalla fede, che la teologia non risolve, ma mantiene anzi dentro sè stessa come sua salda base; è un carattere che non si cancella. Quei capolavori di finezza, che sono i Quattro libri delle Sentenze e la Somma teologica, con tutte le profonde analisi che contengono, non

hanno e conservano il logico ossia il concetto per formatore interno come l'avevano per preformatore, la logica stessa è ad ogni modo la scienza formale, ma scienza della forma assoluta, la quale è in sè totalità e contiene la pura idea della verità stessa. Questa forma assoluta ha in lei stessa il suo contenuto o realtà. Il concetto, in quanto non è la volgare, vuota identità, ha nel momento della sua negatività, ovvero dell'assoluto determinare, le diverse determinazioni. Il contenuto non è in generale altro che coteste determinazioni della forma assoluta, il contenuto posto da questa forma stessa e quindi anche commisurato a lei. — Questa forma è pertanto anche di una natura intieramente diversa da come usualmente si piglia la forma logica. Essa è già per sè stessa la verità, in quanto questo contenuto è adeguato alla sua forma o questa realtà al suo concetto, ed è la verità pura, perchè le determinazioni di quello non hanno ancora la forma di un assoluto esser altro ossia dell'assoluta immediatezza. — Kant quando nella *Critica della Ragion pura*, pag. 83, viene a parlare, relativamente alla logica, dell'antica e famosa domanda: Che cosa sia la verità? spaccia per prima cosa come una volgarità quella definizione nominale che ne fa la coincidenza del conoscere col suo oggetto, — definizione che è di un gran valore, anzi del massimo valore ⁽¹⁾. Se ci si ricordi di essa a proposito

fanno che il concetto di Dio cessi di essere un presupposto. Ora invece la filosofia, movendosi fin da principio nell'elemento del pensiero, ha bisogno, affinché l'oggetto possa valere per lei, ch'esso sia posto da lei, cioè dal pensiero. Quell'assolutamente concreto che è Dio non si può dunque trovare nella filosofia al principio, ma vi si deve trovare soltanto alla fine, come termine di tutto lo svolgimento del pensiero. E soltanto alla fine, allora, si conoscerà che è quello il vero principio, mentre quell'altro che si era preso come principio non ne era che l'espressione imperfettissima e provvisoria. Non basta per la filosofia che il concreto si trovi immediatamente nella coscienza, o per fede o in qualsiasi altra maniera. Per la sua essenza essa lo deve anche afferrare come concreto. Ora, perchè questo avvenga, ossia perchè la concretezza sia non soltanto dell'oggetto, ma anche del soggetto che lo comprende, bisogna appunto che questo prenda le mosse dall'astratto. Nota del trad.]

(1) [La famosa definizione *quod veritas est adaequatio rei et intellectus* è attribuita da S. Tommaso (*S. Theol. P. I. Quaest. XVI. art. 2*) ad un Isaac che

dell'affermazione fondamentale dell'idealismo trascendentale, che la conoscenza razionale non sia capace di afferrare le cose in sè, che la realtà stia assolutamente fuori del concetto, si vede subito che cotesta ragione che non sa mettersi d'accordo col suo oggetto, colle cose in sè, e che le cose in sè che non si accordano col concetto razionale, il concetto che non coincide colla realtà e una realtà che non coincide col concetto, sono delle rappresentazioni prive di verità. Se Kant avesse mantenuta in quella definizione della verità l'idea di un intelletto intuitivo, quest'idea, che esprime la richiesta coincidenza, non l'avrebbe trattata come un ente di ragione, ma anzi come verità.

« Quello che si vorrebbe avere », continua Kant, « sarebbe un criterio generale e sicuro della verità di ciascuna conoscenza; sarebbe un criterio tale, che fosse valevole per tutte le conoscenze prescindendo dalla differenza dei loro oggetti. Ma siccome in un criterio simile si astrae da ogni contenuto della conoscenza (relazione al suo oggetto), e siccome la verità riguarda appunto questo contenuto, così sarebbe affatto impossibile e assurdo di domandare un contrassegno della verità di questo contenuto delle conoscenze ». — Qui è espressa molto determinatamente la rappresentazione ordinaria della funzione formale della logica, e il ragionamento addotto par molto chiaro. È da osservare però in primo luogo che a questo ragionamento formale accade al solito di dimenticare

l'avrebbe formulata in un suo libro *De Diffinitionibus*. (Questo Isaac è verosimilmente il filosofo e medico ebreo che Giambernardo de Rossi nel suo Dizionario storico degli autori arabi cita sotto il nome di Israelita Abu Iacob Isaac figlio di Soliman; era nativo del Cairovan in Africa e morì secondo il Rossi nell'anno 941). Essa definizione, secondo S. Tommaso (ibid. art. 1°. in corp.) *potest ad utrumque pertinere*, cioè sia *ad veritatem secundum quod est in intellectu*, sia *ad veritatem rei secundum ordinem ad intellectum*. La prima si ha in quanto, nascendo la cognizione da ciò che il conosciuto è nel conoscente, il termine della cognizione, cioè il vero, è nell'intelletto stesso. La seconda consiste in ciò che le cose nel loro essere rispondono al loro concetto e all'intelletto da cui dipendono. Nota del trad.]



nel suo discorso quel punto principale che aveva preso per base e di cui parla. Sarebbe assurdo, si dice, di domandare un criterio della verità del contenuto della conoscenza. Ma secondo la definizione la verità non è costituita dal contenuto, sibbene dalla coincidenza del contenuto col concetto. Un contenuto come se ne parla qui, senza il concetto, è un che vuoto di concetto, epperò vuoto di essenza. Non si può certamente domandare il criterio della verità di un contenuto simile, ma per la ragione opposta; non si può cioè domandare, perchè un tal contenuto, essendo vuoto di concetto, non è la coincidenza richiesta, ma non può essere se non un che appartenente all'opinione priva di verità. — Se tralasciamo di parlar del contenuto, che cagiona qui la confusione (nella quale però il formalismo s'imbatte ogni volta, e che gli fa dire il contrario di quel che vuol avanzare, semprechè entri a dare spiegazioni), e se ci fermiamo a quella veduta astratta che il logico sia soltanto formale e prescinda anzi da ogni contenuto, noi abbiamo una conoscenza unilaterale che non deve contenere alcun oggetto, una forma vuota, priva di determinazione, che dunque non è nemmeno una coincidenza (poichè per la coincidenza occorrono essenzialmente due), e nemmeno è verità. — Nella sintesi a priori del concetto Kant possedeva un principio più alto, dove si poteva conoscer la dualità nell'unità, epperò ciò che occorre per la verità; ma la materia sensibile, il molteplice dell'intuizione faceva a lui troppa forza perchè se ne potesse staccare e venire alla considerazione del concetto e delle categorie in sè e per sè e ad un filosofare speculativo.

La logica, essendo la scienza della forma assoluta, questo formale, per essere un vero, deve avere in lui stesso un contenuto che sia adeguato alla sua forma, e ciò tanto più in quanto il formale logico dev'esser la forma pura, epperò la verità logica la pura verità stessa. Questo formale dev'esser quindi pensato come molto più ricco, in sè, di determinazioni e contenuto, e così anche come di efficacia infinitamente maggiore sul concreto, di quel che comunemente

s'intenda. Le leggi logiche per sè (senza tener conto di ciò ch'è d'altronde eterogeneo, della logica applicata e del rimanente materiale psicologico e antropologico) vengon di solito limitate, oltrechè al principio di contraddizione, ad alcune meschine proposizioni riguardanti la conversione dei giudizi e le forme dei sillogismi. Le forme stesse che a questo proposito si affacciano, come anche le loro ulteriori determinazioni, non vengon considerate che quasi storicamente; non vengono assoggettate alla critica per vedere se siano in sè e per sè un che di vero. Così, p. es. la forma del giudizio positivo vale come qualcosa di perfettamente giusto in sè, dove dipenda soltanto dal contenuto, se un tal giudizio sia vero. Se questa forma sia in sè e per sè una forma della verità, se la proposizione ch'essa enuncia, l'individuo è un universale⁽¹⁾, non sia in sè dialettica, a questa ricerca non si va a pensare. Si ritien senz'altro che questo giudizio sia capace per sè di contenere una verità, e che quella proposizione, che è enunciata da ogni giudizio positivo, sia una proposizione vera, quantunque sia immediatamente chiaro che le manca ciò che è richiesto dalla definizione della verità, vale a dire la coincidenza del concetto e del suo oggetto. Preso il predicato, che qui è l'universale, come il concetto, e il soggetto, che è l'individuo, come l'oggetto, l'uno di essi non combacia coll'altro⁽²⁾. Ma se l'universale astratto, che è il predicato, non costituisce ancora un concetto (poichè a questo appartiene ad ogni modo

(1) [A prima vista l'affermazione di Hegel che ogni giudizio positivo contenga ed enunci la proposizione: l'individuo è l'universale, produce l'effetto come se avesse facilmente potuto, per parte della vecchia logica, andare incontro all'accusa di confonder la supposizione formale colla materiale, presso a poco come se uno dicesse: La cicuta è velenosa, dunque un nome singolare femminile è velenoso. Ma è da osservare che i termini «individuo» e «universale» possono appunto esser presi in quanto suppongono formalmente per ogni singolo individuo e per ogni singolo universale, e non per sè stessi ossia come termini di seconda intenzione. Nota del trad.]

(2) [Qui si collega la famosa questione «*utrum universale praedicatum de individuo retineat suam universalitatem*», questione che, com'è noto, veniva diversamente risolta dagli Scotisti e dai Tomisti, tenendo i primi in generale per la negativa e i secondi per l'affermativa. Nota del trad.]

anche altro), come pure se un tal soggetto non è gran cosa più che un soggetto grammaticale, come dovrebbe il giudizio poter contener verità, poichè il suo concetto e l'oggetto non coincidono, ovvero gli manca affatto il concetto, e ben anche l'oggetto? — Questa è quindi piuttosto l'impossibilità e l'assurdità di voler afferrare la verità in forme tali, quali sono un giudizio positivo e così anche il giudizio in generale. Come la filosofia kantiana non considerò le categorie in sè e per sè, ma solo per la non buona ragione che fossero forme soggettive della coscienza di sè le dichiarò determinazioni finite, incapaci di contenere il vero, così ancor meno assoggettò essa alla critica le forme del concetto, che sono il contenuto della logica ordinaria; anzi, una parte di esse, cioè le funzioni dei giudizi, le accolse per la determinazione della categoria, ritenendole come presupposti validi. Quando anche nelle forme logiche non si dovesse veder altro che delle funzioni formali del pensiero, già per questo sarebbero degne che si cercasse fino a che punto corrispondano per sè alla verità. Una logica che non faccia questo può pretendere tutt'al più al valore di una descrizione naturalistica dei fenomeni del pensiero, così come si trovano. È un merito infinitamente grande di Aristotele, merito che ci deve riempire della più alta ammirazione per la robustezza di questo spirito, quello di aver intrapreso per la prima volta cotesta descrizione. Ma occorre andar più avanti, e conoscere da una parte il nesso sistematico, dall'altro poi il valore delle forme.

PARTIZIONE.

Il concetto fu considerato per l'addietro come unità dell'essere e dell'essenza. L'essenza è la prima negazione dell'essere, che perciò è divenuto parvenza; il concetto è la seconda, ossia la negazione di cotesta negazione; è dunque l'essere ristabilito, ma come sua infinita mediazione e

negatività in sè stesso. — Essere ed essenza non hanno quindi più nel concetto quella determinazione in cui sono come essere ed essenza, e nemmeno sono in una unità tale, che ciascuno non faccia che parere nell'altro. Il concetto non si distingue pertanto in queste determinazioni. Esso è la verità del rapporto sostanziale, in cui essere ed essenza raggiungono la loro piena indipendenza e determinazione uno per mezzo dell'altro. Come verità della sostanzialità si addimostro l'identità sostanziale, che è parimenti e solo come l'esser posto. L'esser posto è l'esser determinato e il distinguere; l'essere in sè e per sè ha quindi raggiunto nel concetto un esser determinato a lui adeguato e vero, poichè quell'esser posto è appunto essere in sè e per sè. Questo esser posto costituisce la differenza del concetto in lui stesso; le sue differenze, poichè esso è immediatamente l'essere in sè e per sè, sono appunto l'intero concetto, universali nella loro determinazione e identiche colla loro negazione.

Questo è ora il concetto stesso del concetto. Ma ne è soltanto il concetto; — ossia non è appunto ancora che il concetto ⁽¹⁾. Siccome il concetto è l'essere in sè e per sè, in quanto questo è esser posto, oppure è la sostanza assoluta in quanto essa manifesta come identità la necessità di sostanze diverse, così questa identità deve porre lei stessa quello ch'essa è. I momenti del movimento del rapporto di sostanzialità, attraverso a cui il concetto è divenuto, e la realtà con ciò esplicita son soltanto nel passaggio al concetto; quella realtà non è ancora come determinazione sua propria, sorta da lui; cadeva nella sfera della necessità, mentre la sua non può essere che la sua determinazione libera, cioè una esistenza in cui il concetto è come identico con sè, di cui i momenti son concetti e son posti dal concetto stesso.

(1) [Il concetto del concetto non è sulle prime altro che una semplice generalità, un concetto come gli altri, cioè non questo concetto specifico che è il concetto del concetto, ma il concetto ancora come tale. Nota del trad.]

In primo luogo dunque il concetto è soltanto in sè la verità; essendo soltanto un interno, non è in pari tempo che un esterno. Il concetto è in primo luogo in generale un immediato, e in questa configurazione i suoi momenti hanno la forma di determinazioni immediate fisse. Esso appare come il concetto determinato, come la sfera del semplice intelletto ⁽¹⁾. — Siccome questa forma dell'immediatezza è una esistenza non ancora adeguata alla sua natura, poichè esso è il libero che si riferisce soltanto a sè stesso, è cotesta una forma estrinseca, nella quale il concetto non può valere in quanto in sè e per sè, ma vale come un semplicemente posto, ossia come un che di soggettivo. — La configurazione del concetto immediato costituisce quella posizione secondo cui il concetto è un pensare soggettivo, una riflessione estrinseca alla cosa. Questo grado costituisce quindi la soggettività, ossia il concetto formale. L'estrinsecità di questo apparisce nell'essere fisso delle sue determinazioni, per cui ciascuna si affaccia per sè come un che d'isolato, di qualitativo, che sta soltanto in una relazione esterna col suo altro. Ma l'identità del concetto, la quale è appunto l'essenza interna o soggettiva di quelle determinazioni, le mette in un movimento dialettico per cui si toglie il loro isolamento e con ciò la separazione del concetto dalla cosa e come loro verità sorge la totalità, che è il concetto oggettivo.

In secondo luogo: Il concetto nella sua oggettività è la cosa stessa che è in sè e per sè. Colla necessaria sua determinazione progressiva il concetto formale fa di sè stesso la cosa e perde così il rapporto della soggettività e dell'esteriorità rispetto a quella. O viceversa, l'oggettività è il concetto reale che è venuto fuori dalla sua interiorità ed è passato nell'esistenza. — In questa identità

(1) [A quella semplice generalità del concetto, che è sulle prime il concetto del concetto, corrisponde, qual momento della sua determinazione ed esistenza, la pluralità slegata dei concetti. L'astratto universale è immediatamente la particolarità. Nota del trad.]

colla cosa il concetto ha pertanto una esistenza propria e libera. Ma cotesta è però ancora una libertà immediata, non peranco negativa. In quanto uno colla cosa, il concetto è immerso in lei. Le sue differenze sono esistenze oggettive, nelle quali esso stesso è daccapo l'interno. Come anima dell'esistenza oggettiva il concetto si deve dare quella forma della soggettività che immediatamente aveva come concetto formale. Così esso viene a contrapporsi all'oggettività in quella forma del libero, che nell'oggettività non aveva ancora, e con ciò fa di quella identità con lei, che con lei esso ha in sè e per sè qual concetto oggettivo, una identità anche posta.

In questo compimento, dove nella sua oggettività ha parimenti la forma della libertà, il concetto adeguato è l'Idea. La ragione, che è la sfera dell'Idea, è la verità rivelata a sè stessa, dove il concetto ha la sua realizzazione assolutamente adeguata ed in tanto è libero in quanto conosce questo suo mondo oggettivo nella sua soggettività e questa in quello.

SEZIONE PRIMA.

LA SOGGETTIVITÀ.

Il concetto è dapprima il concetto formale, il concetto nel cominciamento, ossia il concetto che è come immediato. — Nell'unità immediata la sua differenza o il suo esser posto è dapprima anzitutto semplice esso stesso, e non è altro che una parvenza, cosicchè i momenti della differenza sono immediatamente la totalità del concetto e soltanto il concetto come tale.

Ma in secondo luogo il concetto, essendo l'assoluta negatività, si dirime e si pone come il negativo o come l'altro di sè stesso; e precisamente, essendo esso soltanto il concetto immediato, questo porre o distinguere ha la determinazione che i momenti diventano indifferenti fra loro e che ciascuno si fa per sè. L'unità del concetto in questo dividersi è soltanto ancora una relazione esteriore. Così, come relazione dei suoi momenti posti come per sè stanti e indifferenti, il concetto è il giudizio ⁽¹⁾.

(1) [I molti concetti sono il risultato della divisione che il concetto ha fatto di sè stesso. L'unione di due fra cotesti molti concetti (per la quale l'uno diventa il « soggetto » e l'altro il « predicato ») è l'opera di un terzo, l'intelletto estrinseco. Perciò è estrinseca essa stessa, e come i molti concetti paion fra loro indifferenti, così essa pare arbitraria. Il giudizio è divisione e unione insieme, ma la divisione appartiene in proprio al concetto, l'unione invece si aggiunge dal di fuori. La vecchia logica, e anche qualche hegeliano, appoggiano, nel giudizio, sul lato secondo cui esso è unione; Hegel, ispirandosi anche all'etimologia della parola tedesca, sul lato della divisione. Ciò verrà chiarito più avanti. Nota del trad.]

In terzo luogo il giudizio contien bensì l'unità del concetto perduto nei suoi momenti per sè stanti, ma questa unità non è posta. Diventa posta mediante il movimento dialettico del giudizio, che è con ciò divenuto il sillogismo, cioè il concetto completamente posto. Nel sillogismo infatti son posti tanto i momenti del concetto come estremi per sè stanti, quanto anche l'unità che li media.

Siccome poi immediatamente questa unità stessa, come medio che unisce, ed i momenti, quali estremi per sè stanti, stanno dapprima come contrapposti fra loro, questo rapporto contraddittorio, che ha luogo nel sillogismo formale, si toglie, e la completezza del concetto trapassa nell'unità della totalità, la soggettività del concetto nella sua oggettività.

CAPITOLO PRIMO.

Il concetto.

Per intelletto si suole intendere in generale la facoltà dei concetti. L'intelletto vien pertanto distinto dalla potenza giudicatrice e dalla facoltà dei sillogismi come dalla ragione formale. Ma soprattutto esso vien contrapposto alla ragione. In questo modo però intelletto non significa la facoltà del concetto in generale, ma quella dei concetti determinati, nel che domina la rappresentazione che il concetto sia soltanto un che di determinato. Quando l'intelletto in questo significato vien distinto dalla formale potenza giudicatrice e dalla ragione formale, allora è da prendersi come facoltà del singolo concetto determinato. Il giudizio infatti e il sillogismo ossia la ragione non sono essi stessi, in quanto formali, se non un che d'intellettuale, stando sotto la forma dell'astratta determinazione del concetto. Ma il concetto non val qui in generale come semplicemente determinato. L'intelletto si deve quindi distinguere dalla ragione soltanto in modo che quello sia la semplice facoltà del concetto in generale.

Questo concetto generale, che è ora da considerar qui, contiene i tre momenti di universalità, particolarità e individualità. La differenza e le determinazioni, che nel differenziarsi esso si dà, costituiscono quel lato che dianzi fu chiamato esser posto. Siccome l'esser posto è nel concetto identico coll'essere in sè e per sè, ciascuno di quei momenti è tanto concetto intiero, quanto concetto determinato e quanto un'unica determinazione del concetto.

Primieramente esso è concetto puro, ossia è la determinazione dell'universalità. Il concetto puro o universale è però anche soltanto un concetto determinato o particolare, che si colloca da parte accanto agli altri. Il concetto essendo la totalità, epperò nella sua universalità o nel suo puro identico riferimento a sè stesso essendo essenzialmente il determinare e il distinguere, ha in lui stesso la norma per cui questa forma della sua identità con sè, mentre penetra e comprende in sè tutti i momenti, altrettanto immediatamente si determina ad esser soltanto l'universale di fronte alla distinzione dei momenti.

Secondariamente il concetto è con ciò come questo concetto particolare o come il concetto determinato, che è posto come distinto rispetto ad altri.

In terzo luogo l'individualità è il concetto che si riflette dalla differenza nell'assoluta negatività. Questo è insieme il momento in cui dalla sua identità esso è passato nel suo esser altro e diventa giudizio.

A.

IL CONCETTO UNIVERSALE.

Il concetto puro è l'assolutamente infinito, incondizionato e libero. Qui, dove la trattazione che ha per suo contenuto il concetto comincia, è da tornare ancora una volta indietro alla sua genesi. L'essenza è divenuta dall'essere, e il concetto dall'essenza, epperò anche dall'essere.

Questo divenire ha però il significato del suo proprio contraccollo, cosicchè il divenuto è anzi l'incondizionato e l'originario. L'essere è divenuto nel suo passaggio all'essenza una parvenza o un esser posto, e il divenire ovvero il passare in altro è divenuto un porre, e viceversa il porre, ossia la riflessione dell'essenza, si è tolto e si è ristabilito come un non posto, come un essere originario. Il concetto è la compenetrazione di questi momenti, che il qualitativo e l'essere originario è solo come un porre e solo come ritorno in sè, e che questa pura riflessione in sè è assolutamente il divenir altro ovvero la determinazione, la quale quindi è parimenti determinazione infinita, riferentesi a sè.

Il concetto è pertanto dapprima l'assoluta identità con sè in modo che questa è tale identità solo come negazione della negazione o come infinita unità della negatività con sè stessa. Questo puro riferimento del concetto a sè (che è questo riferimento in quanto si pone mediante la negatività) è l'universalità del concetto.

L'universalità, essendo la determinazione sommamente semplice, non sembra esser capace di spiegazione, poichè una spiegazione deve entrare in determinazioni e distinzioni e predicare del suo oggetto, mentre il semplice vien con ciò anzi mutato che spiegato. È però appunto la natura dell'universale, di essere un tal semplice che per l'assoluta negatività contiene dentro di sè la più alta differenza e determinazione. L'essere è semplice come immediato; perciò non è se non un che d'inteso, nè di esso si può dire che cos'è; quindi è immediatamente uno stesso col suo altro, il non essere. Appunto questo è il suo concetto, di essere un tal semplice che immediatamente sparisce nel suo opposto; è il divenire. L'universale al contrario è il semplice che è in pari tempo il più ricco in sè stesso, perchè è il concetto ⁽¹⁾.

(1) [L'essere, essendo quello che non racchiude in sè alcuna differenza (perchè per pensarlo si fa astrazione da ogni differenza), per questo appunto è ineffabile,

È quindi in primo luogo il semplice riferimento a sè stesso; è soltanto dentro di sè. Ma questa identità è in secondo luogo dentro di sè assoluta mediazione, non però un mediato. Di quell'universale che è un mediato, cioè dell'universale astratto, contrapposto al particolare e all'individuo, si parlerà soltanto a proposito del concetto determinato. — Già però anche l'astratto contien questo, che per ottenerlo occorre si tralascino altre determinazioni del concreto. Queste determinazioni, in quanto tali, sono in generale delle negazioni; in pari maniera poi il tralasciarle è un negare. Anche nell'astratto si presenta dunque la negazione della negazione. Questa doppia negazione però viene immaginata come se fosse estrinseca all'astratto stesso e come se tanto le tralasciate ulteriori proprietà del concreto fosser diverse dalle ritenute (che sono il contenuto dell'astratto), quanto anche come se questa operazione del tralasciar le rimanenti e ritenere le une avesse luogo fuori di esse. Ad una tale estrinsecità non si è ancora determinato l'universale di fronte a quel movimento; esso è ancora in sè quella mediazione assoluta che è appunto la negazione della negazione o l'assoluta negatività.

Secondo questa unità originaria il primo negativo, ossia la determinazione, non è anzitutto un limite per l'uni-

non si può dire che cos'è. Perchè è ineffabile, resta quello che il soggetto pensante non può ancora far altro che intendere, voler dire; e perchè è un puro inteso è veramente per il pensiero l'immediato, il suo cominciamento, il punto da cui il pensiero si spicca. La differenza, quello per cui solo è possibile pensare, e dire di qualcosa, che cos'è, questa differenza nell'essere non v'è ancora; sta assolutamente fuori di lui; è una differenza che nel suo protendersi non tocca ad alcun differente, e si perde nel vuoto: il non essere. Al contrario, l'universale racchiude in sè la differenza più alta, la differenza di sè da sè stesso, spenta però immediatamente in lui, poichè nella sua semplicità l'universale non è appunto altro che il riferirsi a sè di questa stessa differenza. La « ricchezza » di una determinazione sta nella varietà e nell'intensità o potenzialità dei momenti o differenze che contiene. Il concetto, che racchiude in sè l'infinito numero dei concetti, è perciò la determinazione più « ricca » che il concetto (il pensiero logico) possa dare a sè stesso, come all'incontro l'essere era la più « povera ». L'uno e l'altro è semplice, ma la semplicità di questo sta nel non contenere alcuna differenza, la semplicità di quello invece sta in ciò che, essendo la differenza più alta, esso ha fuso nell'unità di questa tutte le altre differenze. Nota del trad.]

versale, ma questo vi si mantiene ed è positivamente identico con sè. Le categorie dell'essere erano essenzialmente, come concetti, queste identità delle determinazioni con sè stesse, nel loro limite o nel loro esser altro; questa identità però era soltanto in sè il concetto; non era ancora manifestata. Quindi è che la determinazione qualitativa come tale tramontava nella sua altra ed aveva per sua verità una determinazione da lei diversa. L'universale all'incontro, anche quando si pone in una determinazione, vi rimane quello che è. È l'anima del concreto, nel quale risiede, non impedito ed eguale a sè stesso nella molteplicità e diversità di quello. Non vien trascinato via nel divenire, ma si continua non turbato attraverso ad esso ed ha la virtù di una immutabile, immortale conservazione.

Nello stesso tempo però non appare, soltanto, nel suo altro, come la determinazione riflessiva. Questa in quanto è un che di relativo non si riferisce soltanto a sè, ma è un riferirsi. Si fa conoscere nel suo altro, ma non fa che apparire in quello, e l'apparire ⁽¹⁾ di ciascuno nell'altro, ossia il loro reciproco determinarsi ha, col loro star per sè, la forma di un'attività estrinseca. — Al contrario l'universale è posto come l'essenza della sua determinazione, come la propria natura positiva di essa. La determinazione infatti, che costituisce il suo negativo, è nel concetto solo come un esser posto, o essenzialmente solo in pari tempo come il negativo del negativo, e non è che come questa identità del negativo con sè, la quale è l'universale. Questo è pertanto anche la sostanza delle sue determinazioni; ma in modo che quello che per la sostanza come tale era un accidentale, la propria mediazione del concetto con sè stesso, è la sua propria riflessione immanente. Questa mediazione, che eleva anzitutto l'accidentale alla necessità, è però la relazione manifestata. Il concetto non è l'abisso della sostanza informe ovvero la necessità

(1) [È inutile avvertire che in tutti questi luoghi l'« apparire » ha il senso del semplice « parere » ossia dello *scheinen*, com'è nel testo. Nota del trad.]

come identità interna di cose o stati diversi fra loro e limitantisi, ma è come assoluta negatività quello che forma e crea, e siccome la determinazione non è come limite, ma è assolutamente come tolta ossia come esser posto, così la parvenza è l'apparire come apparire dell'identico.

L'universale è quindi la potenza libera. È sè stesso e invade il suo altro; non però come un che di violento, ma come tale che in quello è quieto e presso sè stesso. Come fu chiamato la libera potenza, così potrebbe anche chiamarsi il libero amore e l'illimitata beatitudine, essendo un rapporto di sè al distinto solo come a sè stesso; nel distinto esso è tornato a sè stesso.

Si è menzionata poco fa la determinazione, sebbene il concetto in quanto non è che l'universale e l'identico con sè non sia ancora andato fin là. Non si può però parlar dell'universale senza la determinazione, che più precisamente è la particolarità e la individualità; poichè esso la contiene nella sua assoluta negatività in sè e per sè. La determinazione non si assume dunque dal di fuori, quando se ne parla a proposito dell'universale. Come negatività in generale, ossia secondo la negazione prima, immediata, l'universale ha in lui la determinazione in generale come particolarità; come secondo, come negazione della negazione esso è assoluta determinazione, ovvero individualità e concrezione. — L'universale è pertanto la totalità del concetto; è un concreto, non è un vuoto, ma ha anzi un contenuto per mezzo del suo concetto, — un contenuto in cui non solo si mantiene, ma che gli è proprio e immanente. Si può bene astrarre dal contenuto; così però non si ottiene l'universale del concetto, ma l'astratto, che è un momento isolato, imperfetto del concetto e non ha verità alcuna.

Più precisamente, l'universale si mostra in questo modo come cotesta totalità. In quanto ha la determinazione in sè, essa non è soltanto la prima negazione, ma ne è anche la riflessione in sè. Preso per sè con quella prima negazione, l'universale è un particolare, e come tale verrà subito

considerato; ma in questa determinazione è essenzialmente ancora un universale; qui si deve ancora intendere questo lato. Questa determinazione è cioè, in quanto è nel concetto, la riflessione totale, il doppio parere, una volta il parere al di fuori, la riflessione in altro, l'altra volta il parere al di dentro, la riflessione in sè. Quel parere esteriore fa una differenza rispetto ad altro; l'universale ha così una particolarità che ha la sua soluzione in un universale superiore. Pur non essendo adesso che un universale relativo, non perde il suo carattere di universale; si mantiene nella sua determinazione, non solo nel senso che nel suo collegamento con quella rimanga soltanto indifferente di fronte a lei (così sarebbe soltanto composto con lei), ma nel senso ch'esso è ciò che dianzi fu chiamato il parere al di dentro. La determinazione è come concetto determinato ripiegata in sè dall'esteriorità; è il carattere proprio, immanente, carattere essenziale per ciò appunto che è accolto nell'universalità e perchè, penetrato da questa, di ambito od estensione eguale, identico con lei, a sua volta la penetra; è il carattere che appartiene al genere, come determinazione non separata dall'universale. Non è pertanto un limite che vada all'infuori, ma è positivo, mentre per l'universalità sta nella libera relazione a sè stesso. Anche il concetto determinato riman così un concetto in sè infinitamente libero.

Riguardo poi all'altro lato, secondo cui il genere è limitato dal suo carattere determinato, si notò che il genere ha come genere inferiore la sua risoluzione in un universale più alto. Anche questo può esser preso daccapo come genere, ma come un genere più astratto; appartiene però sempre anch'esso soltanto al lato del concetto determinato che va all'infuori. Il vero universale superiore è dove questo lato che va all'infuori è ripreso all'indentro, la seconda negazione nella quale la determinazione non è assolutamente che come un posto o come parvenza. La vita, l'Io, lo spirito, il concetto assoluto non sono degli universali soltanto come generi superiori, sibbene dei concreti le cui determi-

nazioni non sono nemmeno esse soltanto delle specie ovvero dei generi inferiori, ma dei concreti che nella realtà loro sono soltanto in sè stessi e ripieni di sè. In quanto la vita, l'Io, lo spirito finito sono certamente anche dei semplici concetti determinati, la loro assoluta risoluzione è in quell'universale, che si ha da intendere come concetto veramente assoluto, come idea dello spirito infinito, il cui esser posto è la realtà infinita, trasparente, nella quale esso concetto contempla la sua creazione e in questa sua creazione sè stesso.

Il vero universale, l'universale infinito, che è immediatamente in sè stesso tanto particolarità quanto individualità, è ora anzitutto da considerarsi più dappresso come particolarità. Esso si determina liberamente; il suo rendersi finito non è un passare, che ha luogo soltanto nella sfera dell'essere; è una potenza creativa come negatività assoluta, che si riferisce a sè stessa. È come tale il distinguere in sè stesso, e questo è un determinare perciò che il distinguere è uno coll'universalità. È così un porre le differenze stesse come universali, riferentisi a sè. Con ciò esse diventano differenze fissate, isolate. L'isolato sussistere del finito, che si determinò per l'addietro come il suo esser per sè, e anche come un esser cosa, come sostanza, è nella sua verità l'universalità, colla qual forma il concetto infinito riveste le sue differenze, — forma che è appunto una delle sue differenze stesse. In ciò consiste il creare del concetto, che non può comprendersi altro che in questa sua stessa intimità ⁽¹⁾.

(1) [Il punto d'origine della distinzione non cade dopo l'universale o fuori dell'universale, ma è nell'universale stesso. Tolgo le seguenti interessanti determinazioni dalla *Logica e Metafisica* di Kuno Fischer (1.^a ediz.): « Il concetto è l'unità di diversi. Quindi non si concepisce se non là dove si uniscono dei diversi. Senza differenza non si dà concetto. Quindi l'essere indistinto non è un concetto, epperò l'essere in quanto è concepito è immediatamente non essere. Perciò il divenire, l'unità di essere e non essere è il primo effettivo concetto. — Il concetto quale unità di diversi è l'universale. Concepire significa quindi universalizzare, e l'universalizzare che prescinde dai diversi è l'a-

B.

IL CONCETTO PARTICOLARE.

La determinazione come tale appartiene all'essere e al qualitativo; come determinazione del concetto essa è particolarità. Non è un termine, quasi si riferisse a un altro come a un suo al di là; anzi, come si mostrò qui sopra, è il proprio momento immanente dell'universale. Questo non è quindi nella particolarità presso un altro, ma assolutamente presso sè stesso.

Il particolare contiene l'universalità, che ne costituisce la sostanza. Il genere è immutato nelle sue specie. Le specie non son diverse dall'universale, ma soltanto fra loro. Il particolare ha un'unica e medesima universalità cogli altri particolari ai quali si riferisce. In pari tempo la diversità loro, a cagione della loro identità coll'universale, è, come tale, universale; è totalità. — Il particolare non contiene dunque, soltanto, l'universale, ma lo espone anche, ossia lo mette innanzi, per mezzo della sua determinazione. Questo costituisce pertanto una sfera, che deve esaurire il particolare. Questa totalità, in quanto la determinazione del particolare venga presa come semplice diversità, appari-

strarre, il cui prodotto è l'universale astratto. Il vero universale è l'universalità concreta o creativa. Veramente concepire significa quindi produrre o creare (Schelling). — L'universale concreto è l'universalità interna, la comunanza è l'universalità esterna o totalità. Veramente universale è quello che produce ogni particolare, comune soltanto quello che compete a tutti i particolari. P. es. universale è la volontà razionale, comune la volontà di tutti. Di qui la notevole sentenza di Rousseau: *la volonté générale n'est pas la volonté de tous*. Questa famosa distinzione del *Contratto Sociale* si potrebbe anche, mi pare, esemplificare così. Se s'interpellassero ad uno ad uno tutti i cittadini, la loro volontà, o almeno quella di una schiacciante maggioranza, sarebbe di pagar d'imposte una misura molto inferiore a quella consentita dalle loro risorse economiche e forse, per alcuni, zero. Questa sarebbe la volontà comune (*de tous*). Ma tale non è affatto la volontà del ministro delle finanze o in generale del governo, che come tale incarna in sè, esprime e fa valere (« impone ») la vera volontà universale, cioè la volontà razionale. Nota del trad.]

sce quale una completezza. Complete sono sotto questo riguardo le specie, quando appunto non ve ne sono altre. Non si trova per esse alcuna norma interna, o principio, poichè la diversità è appunto la differenza priva di unità, rispetto a cui l'universalità, che per sè è assoluta unità, è un semplice riflesso estrinseco ed una illimitata, accidentale completezza. La diversità passa poi in opposizione, cioè in una relazione immanente dei diversi. Ma la particolarità è, in quanto universalità, in sè e per sè stessa una tal relazione immanente, non per via di un passare; è totalità in lei stessa e determinazione semplice; è essenzialmente principio. Essa non ha un'altra determinazione, essendo posta dall'universale stesso e risultando da lui nella maniera che segue.

Il particolare è l'universale stesso, ma è la sua differenza o relazione a un altro, il suo rispecchiarsi al di fuori. Se non che non vi è un altro da cui il particolare possa esser distinto, eccetto l'universale stesso. — L'universale si determina, e così è esso stesso il particolare. La determinazione è la sua differenza. Esso è distinto soltanto da sè stesso. Le sue specie son quindi soltanto *a*) l'universale stesso e *b*) il particolare. L'universale come il concetto è sè stesso e il suo opposto, che è a sua volta lui stesso come la sua determinazione posta; lo invade, e in esso è presso di sè. Così esso è la totalità e il principio della sua diversità, la quale è determinata solo da lui stesso ⁽¹⁾.

Non v'è quindi alcun'altra vera partizione o divisione se non questa, che il concetto cioè si apparta come universalità immediata, indeterminata; appunto questo indetermi-

(1) [In quanto l'universale è un determinato universale, si è distinto e in pari tempo non si è distinto da sè. Resta per così dire a cavallo della propria distinzione e la comprende in sè. Da un lato infatti è l'universale, e così non si distingue da sè; dall'altro è la determinazione, e così sembra per vero dire esser altro; ma siccome la determinazione stessa non è che la determinazione dell'universale, così nemmeno in quanto determinazione l'universale è distinto da sè. Il principio del distinguere, dunque, non solo è nell'universale, ma è l'universale stesso. Nota del trad.]

nato fa la sua determinazione, ossia fa che il concetto è un particolare. Ambedue sono il particolare e son quindi coordinati. Ambedue sono anche, in quanto particolari, il determinato di fronte all'universale; vale a dire, subordinati perciò a quello. Ma appunto questo universale, di fronte al quale è determinato il particolare, è con ciò anzi esso stesso soltanto uno dei contrapposti. Quando parliamo di due contrapposti dobbiamo dunque anche dire che tutti e due costituiscono il particolare, non già soltanto insieme, quasi che solo per la riflessione esterna fossero eguali nell'esser dei particolari, ma nel senso che la determinazione che hanno uno di fronte all'altro è in pari tempo essenzialmente soltanto una sola determinazione, la negatività, che nell'universale è semplice.

Nel modo come la differenza si mostra qui, essa è nel suo concetto, epperò nella sua verità. Ogni precedente differenza ha questa unità nel concetto. In quanto è differenza immediata nell'essere, è come il termine di un altro; in quanto è nella riflessione, è differenza relativa, posta come riferentesi essenzialmente al suo altro; qui comincia pertanto ad esser posta l'unità del concetto; ma dapprima essa non è che la parvenza in un altro. — Il passare e la risoluzione di queste determinazioni ha soltanto questo vero significato, ch'esse raggiungono il loro concetto, la lor verità; essere, esser determinato, qualcosa, ovvero tutto e parti etc., sostanza e accidenti, causa ed effetto sono per sé delle determinazioni di pensiero; vengon colte come determinati concetti, in quanto ciascuna di esse è conosciuta nell'unità colla sua altra o colla sua opposta. — Il tutto e le parti, la causa e l'effetto p. es. e così via, non sono ancora dei diversi che siano determinati fra loro come dei particolari, poichè costituiscono bensì in sé un unico concetto, ma l'unità loro non ha peranco raggiunta la forma dell'universalità. Così nemmeno la differenza, che è in questi rapporti, ha ancora questa forma, di essere un'unica determinazione. Causa ed effetto p. es. non sono due concetti diversi, ma soltanto un unico concetto determinato, e la causalità è, come ogni concetto, un concetto semplice.

Riguardo alla completezza si mostrò che il determinato della particolarità è completo nella differenza dell'universale e del particolare, e che soltanto questi due costituiscono le specie particolari. Nella natura si trovano certamente in un genere più di due specie, come poi anche queste molte specie non possono aver tra loro il rapporto accennato. È cotesta l'impotenza della natura, di non poter tener fermo e presentare il rigore del concetto e di perdersi in questa inconcettuale e cieca molteplicità. Noi possiamo ammirare la natura nella molteplicità dei suoi generi e delle sue specie e nell'infinita diversità delle sue forme, poichè l'ammirazione è senza concetto o comprensione e l'oggetto suo è l'irrazionale. Alla natura, poichè è l'esser fuori di sè del concetto, è liberamente concesso di spaziare in questa diversità a quel modo che lo spirito, sebbene possieda il concetto nella forma del concetto, si lascia andare anche al rappresentarsi e si caccia in una infinita molteplicità di rappresentazioni. I molteplici generi o specie naturali non si debbono stimare per nulla di superiore alle capricciose trovate dello spirito nelle sue rappresentazioni. Queste e quelli mostrano bensì dappertutto delle tracce e dei presentimenti del concetto, ma non ne offrono il ritratto fedele, essendo il lato del suo libero esser fuori di sè. Il concetto è la potenza assoluta appunto perchè può rilasciar libera la sua differenza nella forma di una per sè stante diversità, della necessità estrinseca, dell'accidentalità, dell'arbitrio, dell'opinione, lato però che non dev'esser preso altro che per il lato astratto della nullità.

La determinazione del particolare è semplice come principio, secondo che abbiamo veduto, ma è anche tale come momento della totalità, come determinazione contro l'altra determinazione. Il concetto, in quanto si determina o distingue, è indirizzato negativamente verso la sua unità e si dà la forma di uno dei suoi momenti ideali dell'essere; come concetto determinato ha in generale un esserci. Questo essere non ha però più il senso della semplice immediatezza, bensì quello dell'universalità, dell'immedia-

tezza eguale a sè stessa per mezzo dell'assoluta mediazione, immediatezza che contiene parimenti in sè anche l'altro momento, l'essenza ossia la riflessione. Questa universalità, di cui è rivestito il determinato, è l'universalità astratta. Il particolare ha l'universalità in lui stesso come sua essenza; in quanto però la determinazione della differenza è posta e quindi ha l'essere, è costì come forma, e la determinazione come tale è il contenuto. L'universalità diventa forma in quanto la differenza sta per l'essenziale, come all'opposto nel puro universale la differenza è solo come assoluta negatività, non come differenza che è posta come tale.

La determinazione è ora bensì l'astratto di fronte all'altra determinazione, ma l'altra non è che l'universalità stessa. Quindi anche questa è l'astratta, e la determinazione del concetto, ossia la particolarità, non è daccapo altro che l'universalità determinata. Il concetto è in essa fuori di sè. In quanto è il concetto, che è costì fuori di sè, l'astratto universale contiene tutti i momenti del concetto; è α) universalità, β) determinazione, γ) la semplice unità delle due; ma questa unità è immediata, e la particolarità non è perciò come la totalità. In sè essa è anche questa totalità e mediazione; è essenzialmente relazione esclusiva ad altro, ovvero un toglier la negazione, vale a dire l'altra determinazione, — l'altra, la quale però sta davanti solo come intenzione, poichè immediatamente sparisce e si mostra come quello stesso che la sua altra dovrebbe essere. Questo dunque fa di tale universalità un'universalità astratta, che la mediazione è soltanto condizione ossia non è posta in lei stessa. Siccome non è posta, l'unità dell'astratto ha la forma dell'immediatezza, e il contenuto ha la forma dell'indifferenza rispetto alla sua universalità, poichè non è come questa totalità, che è l'universalità dell'assoluta negatività. L'astratto universale pertanto è bensì il concetto, ma come un che vuoto di concetto, come concetto che non è posto come tale.

Quando si parla del concetto determinato, ciò che

si ha in mente non è di solito altro che cotesto astratto universale. Anche per concetto in generale s'intende per lo più soltanto questo concetto vuoto di concetto, mentre l'intelletto designa la facoltà di tali concetti. La dimostrazione appartiene a questo intelletto, in quanto essa avanzi in concetti, cioè solo in determinazioni. Cotesto avanzare in concetti non oltrepassa quindi la finità e la necessità. Il culmine è qui l'infinito negativo, l'astrazione della suprema essenza, che è appunto la determinazione dell'indeterminatezza. Anche la sostanza assoluta non è per vero dire questa vuota astrazione, anzi per il contenuto è la totalità; ma è astratta, perchè è senza la forma assoluta; la sua intima verità non è costituita dal concetto. Contuttochè sia l'identità dell'universalità e della particolarità, ovvero del pensiero e dell'essere reciprocamente estrinseco, pure questa identità non è la determinazione del concetto; fuor di lei è anzi un intelletto (e precisamente appunto perchè fuor di lei, un intelletto accidentale) nel quale e per il quale essa è in diversi attributi e modi.

Del resto l'astrazione non è vuota, come comunemente si chiama. È il concetto determinato; ha per contenuto una certa determinazione. Anche la suprema essenza, la pura astrazione, ha, come si è accennato, la determinazione dell'indeterminatezza; e l'indeterminatezza è poi una determinazione, perchè deve star di contro al determinato. Ma in quanto si enuncia ciò ch'essa è, si toglie quello appunto ch'essa dev'essere; viene enunciata come uno stesso colla determinazione, ristabilendosi in questo modo dall'astrazione il concetto e la verità di essa. — Ogni concetto determinato è però ad ogni modo vuoto in quanto non contien la totalità, ma solo una determinazione unilaterale. Anche quando abbia d'altronde un contenuto concreto, p. es. uomo, stato, animale etc., rimane un concetto vuoto, in quanto la sua determinazione non è il principio delle sue differenze; il principio contiene il cominciamento e l'essenza del suo sviluppo e realizzazione; ogni altra determinazione

del concetto invece è sterile. Quando il concetto pertanto viene in generale spregiato come vuoto, si disconosce quella sua assoluta determinazione che è la differenza del concetto e l'unico vero contenuto nel suo elemento.

Qui si appartiene la circostanza a cagion della quale oggigiorno l'intelletto vien vilipeso e tanto rabbassato in confronto alla ragione; è la fermezza, ch'esso conferisce alle determinazioni epperò alle finità. Questo fisso consiste nella forma qui sopra considerata dell'universalità astratta; per via di questa quelle diventano immutabili. Poichè la determinazione qualitativa e così anche la determinazione di riflessione sono essenzialmente come terminate, ed hanno per mezzo del loro limite una relazione al loro altro, epperò la necessità del passare e perire. Ma l'universalità, che possiedono nell'intelletto, dà loro la forma della riflessione in sè, per cui son sottratte alla relazione ad altro ed han cessato di esser caduche. Se ora nel concetto puro questa eternità appartiene alla sua natura, le astratte determinazioni di quello sarebbero delle essenzialità eterne solo quanto alla loro forma; ma il contenuto loro non è adeguato a questa forma; quindi non son verità nè son nulla di men che caduco. Il contenuto loro non è adeguato alla forma, perchè non è la determinazione stessa come universale, ossia non è come totalità della differenza di concetto o non è esso stesso la forma intiera; la forma dell'intelletto limitato è appunto l'universalità imperfetta, vale a dire astratta. È però da stimarsi come virtù infinita dell'intelletto, quella di poter dividere il concreto nelle determinazioni astratte e di poter comprendere la profondità della differenza, mentre solo cotesta è in pari tempo la potenza che effettua il loro passaggio. Il concreto dell'intuizione è totalità, ma è la totalità sensibile, — una materia reale che sussiste in una indifferente exteriorità reciproca nello spazio e nel tempo. Questa mancanza di unità del molteplice, nella quale esso è il contenuto dell'intuizione, non gli dovrebbe però essere ascritta come un merito e un vantaggio di fronte all'intellettuale. La mutevo-

lezza, che il molteplice mostra nell'intuizione, accenna già all'universale; ciò che ne viene all'intuizione è soltanto un altro parimenti mutabile, dunque soltanto lo stesso; non è l'universale, che subentri ed appaia in luogo suo. Meno che mai poi si dovrebbe attribuir come un merito alla scienza, p. es. alla geometria e all'aritmetica, l'intuibile che la sua materia porta seco, e immaginarsi le proposizioni scientifiche come fondate su quello. Anzi, la materia di coteste scienze è perciò di una natura inferiore; l'intuizione delle figure o dei numeri non giova alla loro scienza; soltanto il pensarvi sopra è capace di produrre una scienza. — In quanto poi s'intende per intuizione non già semplicemente il sensibile, ma la totalità oggettiva, cotesta è una intuizione intellettuale, vale a dire non ha per oggetto l'esser determinato nella sua esistenza esteriore, ma ciò che in esso è non caduca realtà e verità, — la realtà, solo in quanto è essenzialmente nel concetto ed è determinata da questo, l'idea, la cui particolar natura si dovrà mostrare più innanzi. Il vantaggio che l'intuizione come tale dovrebbe aver sul concetto è la realtà esteriore, l'inconcettuale, che acquista valore solo per mezzo del concetto.

Quindi è che in quanto l'intelletto esplica quella virtù infinita che determina l'universale o viceversa conferisce colla forma dell'universalità il fisso sussistere a ciò che v'ha d'in sè e per sè instabile nella determinazione, non è poi colpa dell'intelletto, se non si procede più oltre. È una soggettiva impotenza della ragione, quella che lascia valer così queste determinazioni e non è capace di ricondurle all'unità colla virtù dialettica opposta a quell'astratta universalità, vale a dire colla natura particolare, cioè col concetto di quelle determinazioni. L'intelletto dà bensì loro mediante la forma dell'universalità astratta, per così dire, una tal durezza dell'essere che non hanno nella sfera qualitativa nè nella sfera della riflessione; ma con questa semplificazione in pari tempo le anima ed avviva e le rende acute per modo che proprio soltanto in questo culmine acquistano la capacità di risolversi e trapassare nel

loro opposto. La più alta maturità e grado che qualcosa può raggiungere, è là dove comincia il suo tramonto. La fermezza della determinazione, contro la quale l'intelletto sembra infrangersi, la forma dell'imperituro, è quella dell'universalità che si riferisce a sè. Ma essa appartiene in proprio al concetto, e quindi in lei stessa sta espressa la risoluzione del finito, e in una infinita prossimità. Questa universalità redarguisce immediatamente la determinazione del finito e ne esprime l'inadequatezza di fronte a lei. — O piuttosto si ha già la sua adeguatezza; l'astrattamente determinato è posto come uno stesso coll'universalità; appunto perciò è posto come non per sè, quasi fosse soltanto un determinato, ma solo come unità di sè e dell'universale, cioè come concetto.

È pertanto sotto ogni rapporto da rigettarsi la separazione dell'intelletto e della ragione così come comunemente vien fatta. Quando si considera il concetto come vuoto di ragione, si deve anzi riguardare come una incapacità della ragione di non supervisi riconoscere. Il concetto determinato ed astratto è la condizione, o meglio un momento essenziale della ragione. È forma animata, nella quale il finito mediante l'universalità, in cui si riferisce a sè, si accende in sè, è posto come dialettico ed è con ciò il cominciamento stesso dell'apparire della ragione.

Essendosi in ciò che precede esposto il concetto determinato nella sua verità, rimane ancora soltanto da indicare in qual forma con ciò sia già posto. — La differenza, che è un momento essenziale del concetto, ma che nel puro universale non è ancora posta come tale, ottiene il suo diritto nel concetto determinato. La determinazione nella forma dell'universalità è unita con lei in un semplice; questo universale determinato è la determinazione riferentesi a sè stessa, la determinazione determinata o la negatività assoluta posta per sè. Ma la determinazione che si riferisce a sè stessa è l'individualità. A quel modo che l'universalità è immediatamente in sè e per sè stessa particolarità, a quello stesso modo anche la particolarità è immediata-

mente in sè e per sè stessa individualità. Questa deve ora esser considerata anzitutto come terzo momento del concetto, in quanto vien tenuta ferma contro i due primi momenti, ma deve poi anche esser considerata come l'assoluto ritorno del concetto in sè e in pari tempo come la posta perdita del concetto stesso.

NOTA.

Universalità, particolarità e individualità sono secondo quanto si è detto i tre concetti determinati, quando cioè si vogliano contare. Si è già mostrato per l'addietro che il numero è una forma disadatta per comprendervi delle determinazioni di concetto, ma disadatta è poi in sommo grado per le determinazioni del concetto stesso. Il numero, avendo per principio l'uno, rende i numerati intieramente disgiunti e intieramente indifferenti fra loro. Da ciò che è stato detto fin qui risulta che i diversi concetti determinati sono anzi assolutamente un unico e medesimo concetto, nonchè cadano nel numero un fuori dell'altro.

Nell'ordinaria trattazione della logica si presentano diverse divisioni e specie di concetti. Dà subito nell'occhio l'inconsequenza di recar le specie in questo modo: Secondo la quantità, qualità etc. si danno i seguenti concetti. Si danno, non esprime altra giustificazione se non quella che tali specie vengon trovate e che si mostrano per esperienza. Si ottiene in questo modo una logica empirica, — una scienza singolare, una conoscenza irrazionale del razionale. La logica dà con ciò un esempio molto cattivo della maniera di mettere in atto le sue proprie dottrine; si permette di far per proprio conto il contrario di quel che prescrive come regola, cioè che i concetti debbono esser dedotti e che le proposizioni scientifiche (dunque anche la proposizione: si danno tante e tante specie di concetti) si hanno a dimostrare. — La filosofia kantiana commette qui anche un'altra inconsequenza. Le categorie, come concetti cosiddetti primitivi, le prende

in prestito per la logica trascendentale dalla logica soggettiva, nella quale erano state accolte empiricamente. Siccome essa riconosce quest'ultima circostanza, così non si riesce a scorgere perchè la logica trascendentale si decide a togliere in prestito da tale scienza, e non afferra subito empiricamente da sè.

Per recare un esempio, i concetti vengon principalmente divisi secondo la loro chiarezza, e precisamente in chiari ed oscuri, distinti e confusi, adeguati e non adeguati. Si possono anche metter qui i concetti completi, ridondanti, ed altre simili superfluità. — Quanto a quella divisione secondo la chiarezza, si scorge subito che questo punto di vista e le differenze che vi si collegano son desunte da determinazioni psicologiche, non da determinazioni logiche. Il cosiddetto concetto chiaro deve bastare a discernere un oggetto da un altro. Ora cotesto non si può ancora chiamare un concetto; non è altro che la rappresentazione soggettiva. Quello che sia un concetto oscuro bisogna lasciarlo stare; se no non sarebbe un concetto oscuro, ma diventerebbe un concetto distinto. — Il concetto distinto dev'essere un concetto tale, che se ne possano assegnare le note. Per conseguenza esso è propriamente il concetto determinato. La nota, quando cioè si colga ciò che vi si racchiude di esatto, non è altro che la determinazione ovvero il semplice contenuto del concetto in quanto si distingue dalla forma dell'universalità. Se non che anzitutto la nota non ha precisamente questo stretto significato, ma è in generale soltanto una determinazione per mezzo della quale un terzo si contrassegna un oggetto o il concetto; può esser quindi una circostanza molto accidentale. In generale non esprime tanto l'immanenza ed essenzialità della determinazione quanto piuttosto la relazione sua ad un intelletto esterno. Se questo è realmente un intelletto, ha davanti a sè il concetto e non se lo contrassegna con altro che con quello che è nel concetto. Ma se la nota dev'esser distinta da cotesto, allora è un segno oppure una determinazione che appartiene alla rap-

presentazione della cosa, non al suo concetto. — Quel che sia poi il concetto confuso si può omettere come superfluo.

Ma il concetto adeguato è un che di meglio; sta costì propriamente davanti alla mente la coincidenza del concetto con la realtà, il che non è il concetto come tale, ma l'idea.

Se la nota del concetto distinto dovesse esser realmente la determinazione concettuale stessa, la logica verrebbe a trovarsi nell'imbarazzo coi concetti semplici che, secondo un'altra partizione, vengon contrapposti ai composti. Poichè se del concetto semplice si dovesse assegnare una nota vera, cioè immanente, non si vorrebbe riguardar cotesto come un concetto semplice; in quanto invece non se ne assegnasse alcuna, non sarebbe un concetto distinto. Ma in ciò aiuta ora il concetto chiaro. Unità, realtà, e simili determinazioni hanno da essere concetti semplici, certo solo per il motivo che i logici non riuscirono a scoprirne la determinazione e quindi si contentarono di averne un concetto semplicemente chiaro, ossia nessun concetto addirittura. Per la definizione, cioè per l'assegnazione del concetto, vien generalmente richiesta l'assegnazione del genere e della differenza specifica. Essa dà dunque il concetto, non come qualcosa di semplice, ma in due elementi numerabili. Non già per questo però deve un tal concetto essere un composto. — A proposito del concetto semplice sembra star dinanzi alla mente la semplicità astratta, cioè un'unità che non contiene in sè la differenza e la determinazione e che quindi non è nemmeno quella che compete al concetto. In quanto un oggetto sia nella rappresentazione e particolarmente nella memoria, ovvero sia anche l'astratta determinazione di pensiero, può essere affatto semplice. Perfino l'oggetto in sè più ricco, per esempio lo spirito, la natura, il mondo e anche Dio, preso affatto inconcettualmente nella semplice rappresentazione dell'altrettanto semplice espressione, spirito, natura, mondo, Dio, è bensì qualcosa di semplice a cui la coscienza si può fermare senza poi andare a rilevare la determinazione propria o una nota; gli

oggetti però della coscienza non debbon rimanere questi oggetti semplici, non debbon rimanere rappresentazioni ovvero determinazioni astratte di pensiero, ma debbono esser concepiti, vale a dire la semplicità loro deve esser determinata colla loro interna differenza. — Il concetto composto poi non è proprio altro che un ferro di legno. Si può bensì aver un concetto di qualcosa di composto, ma un concetto composto sarebbe peggio del materialismo, che ammette come un composto soltanto la sostanza dell'anima, ma intende nondimeno come semplice il pensare. La riflessione rozza s'imbatte anzitutto nella composizione come nella relazione affatto estrinseca, la peggior forma in cui si possan considerare le cose; anche le nature più basse devon essere un'unità interna. Che poi per colmo la forma dell'esistenza meno vera venga trasportata all'Io, al concetto, è più di quanto ci si possa aspettare; è da riguardarsi come cosa inetta e barbarica.

I concetti vengon poi principalmente divisi in contrarii e contraddittorii. — Se scopo della trattazione del concetto fosse di assegnare quali concetti determinati si diano, bisognerebbe recare tutte le possibili determinazioni, perchè tutte le determinazioni sono concetti epperò concetti determinati, e tutte le categorie dell'essere come tutte le determinazioni dell'essenza dovrebbero addursi fra le specie dei concetti. Quindi anche accade che nelle logiche, nell'una più, secondo il capriccio, e nell'altra meno, si narra che si danno concetti affermativi, negativi, identici, condizionati, necessari, etc. Siccome tali determinazioni la natura del concetto stesso se le è già lasciate addietro, e siccome quindi quando vengon messe fuori a proposito del concetto non si presentano nel lor proprio luogo, così esse non permettono che dei superficiali chiarimenti verbali ed appaion quisenza nessun interesse. — Ai concetti contrarii e contraddittorii (differenza di cui qui soprattutto si tien conto) sta in fondo la determinazione riflessiva della diversità e dell'opposizione. Essi vengon riguardati come due specie particolari, ciascuno

cioè come fermo per sè e indifferente di fronte all'altro, senz'alcun pensiero della dialettica e della interna nullità (1) di queste differenze; come se ciò che è contrario non dovesse esser anche determinato come contraddittorio. La natura e il passaggio essenziale delle forme riflessive che quei concetti esprimono sono stati trattati al loro luogo. Nel concetto l'identità è sviluppata ad universalità, la differenza a particolarità, l'opposizione, che torna nel fondamento, ad individualità. In queste forme quelle determinazioni riflessive son come sono nel loro concetto. L'universale si mostrò non solo come l'identico, ma in pari tempo come il diverso o il contrario di fronte al particolare e all'individuale, e poi anche come contrapposto a quelli, ossia come contraddittorio; in questa opposizione è però identico con loro ed è il lor vero fondamento in cui essi son tolti. Lo stesso vale della particolarità e dell'individualità, che son parimenti la totalità delle determinazioni della riflessione.

Vengon poi divisi i concetti in subordinati e coordinati, — differenza che riguarda più d'avvicino la determinazione del concetto, cioè il rapporto di universalità e particolarità, dove queste espressioni furon quindi anche incidentalmente menzionate. Senonchè la subordinazione e la coordinazione sogliono ordinariamente considerarsi anch'esse come rapporti del tutto fissi, collo stabilir poi intorno ad esse varie proposizioni sterili. La più ampia discussione in proposito concerne daccapo la relazione della contrarietà e contraddittorietà alla subordinazione e coordinazione. Essendo il giudizio la relazione dei concetti determinati, soltanto in esso deve venir fuori il vero rapporto. Quella maniera consistente nel confrontare queste determinazioni senza alcun pensiero della loro dialettica e del progressivo mutarsi della lor determinazione, o meglio del collegamento che in esse si trova di determi-

(1) [*Nichtigkeit* legge il Lasson, senza porre alcun avvertimento nella nota delle varianti. L'edizione del 1841 aveva *Richtigkeit*, esattezza. Nota del trad.]

nazioni opposte, rende l'intera considerazione, che cosa vi sia in esse di consona o no (quasi che questa consonanza o non consonanza fosse un che di segregato e permanente), semplicemente sterile e vana. — Il grande Eulero, infinitamente fecondo ed acuto nell'intendere e combinare i più profondi rapporti delle grandezze algebriche, soprattutto poi l'aridamente, intellettuale Lambert ⁽¹⁾ ed altri, hanno, per questa sorta di rapporti delle determinazioni intellettuali, tentato una notazione per mezzo di linee, figure e simili. Si aveva in generale per mira di elevare (o piuttosto, nel fatto, di rabbassare) le guise di relazione logica ad un calcolo. Già il tentativo della notazione si mostra subito come in sè e per sè nullo, quando si confrontino fra loro la natura del segno con quella di ciò che dev'esser designato. Le determinazioni del concetto, l'universalità, la particolarità e l'individualità sono ad ogni modo diverse, come le linee o le lettere dell'algebra; — son poi anche opposte e ammetterebbero quindi anche i segni di più e meno. Ma esse stesse eppoi anche le loro relazioni (quando pur ci si fermasse soltanto alla sussunzione e inerenza) sono di una natura essenziale affatto diversa da quella delle lettere e linee e delle lor relazioni, dell'eguaglianza o diversità di grandezza, del più e del meno, ovvero del collocamento delle linee l'una sull'altra, oppure dell'unione loro in angoli e delle posizioni degli spazi quivi racchiusi. Cotesti oggetti hanno in proprio di fronte a quelle di esser fra loro estrinseci, di avere una determinazione fissa. Quando ora si prendano dei concetti in modo che corrispondano a tali segni, cessano di esser concetti. Le determinazioni di questi non sono un che di morto come i numeri e le linee, ai quali la lor relazione stessa non appartiene; i concetti son movimenti viventi; la distinta determinazione di un lato è immediatamente intrinseca anche all'altro; ciò che nei numeri

(1) [Giovanni Enrico Lambert, alsaziano, nato nel 1728, morto nel 1777, matematico e filosofo, scrisse fra l'altro: *Fotometria*, Augsburg 1760; *Lettere cosmologiche*, ibid. 1761; *Nuovo Organo*, 2 voll. Lipsia 1764. Nota del trad.]

e nelle linee sarebbe una perfetta contraddizione è invece essenziale alla natura del concetto. — La matematica superiore, che si avvanza anche fino all'infinito e si permette delle contraddizioni, non può più adoprare per l'esposizione di coteste determinazioni i segni da lei adoprati altrove. A designare la rappresentazione pur molto inconcettuale dell'approssimazione infinita di due ordinate, ovvero quando equipara un arco a un numero infinito d'infinitamente piccole rette, essa non fa altro che segnare le due rette una fuori dell'altra e tirare in un arco delle linee rette, ma come diverse dall'arco stesso; per l'infinito, di cui costi si tratta, rimanda alla rappresentazione.

Quello che dapprima indusse a un tal tentativo fu soprattutto il rapporto quantitativo in cui dovrebbero star fra loro l'universalità, la particolarità e l'individualità; l'universale si chiama più ampio che il particolare e l'individuale, e il particolare più ampio che l'individuale. Il concetto è il concreto e il più ricco, perchè è il fondamento e la totalità delle determinazioni che lo precedono, cioè delle categorie dell'essere e delle determinazioni riflessive; quelle si presentano quindi anche nel concetto. Ma la natura di questo viene intieramente disconosciuta quando quelle vi si tengono ancora ferme in tale astrazione, quando la più larga estensione dell'universale si prende come se l'universale fosse un più ovvero un maggior quanto che non il particolare e l'individuale. Come fondamento assoluto il concetto è la possibilità della quantità, ma in pari tempo anche della qualità, vale a dire che le sue determinazioni son distinte anche qualitativamente; esse vengon quindi già considerate contro la loro verità, quando si pongon soltanto sotto la forma della quantità. Così poi la determinazione riflessiva è un relativo, in quanto che vi si rispecchia il suo opposto; non sta in un rapporto estrinseco come un quanto. Ma il concetto è più che tutto questo; le sue determinazioni sono dei determinati concetti, i quali sono essenzialmente essi stessi la totalità di tutte le determinazioni. È quindi del tutto fuor

di proposito, per afferrare una tale intima totalità, di voler applicare i rapporti numerici e spaziali dove tutte le determinazioni cadono una fuori dell'altra; cotesti rapporti sarebbero anzi l'ultimo e peggior mezzo che si potesse adoprare. I rapporti naturali, come per esempio il magnetismo e i rapporti dei colori, sarebbero a questo scopo dei simboli infinitamente più elevati e più veri. Poichè l'uomo ha il linguaggio come mezzo di designazione proprio della ragione, è un capriccio ozioso quello di andare in cerca di una maniera d'espressione più imperfetta e tormentarsi per questa. Il concetto non può come tale essere essenzialmente colto che collo spirito, di cui non è soltanto la proprietà, ma il puro sè. È inutile di volerlo fissare con figure spaziali e segni algebrici per uso dell'occhio esteriore e di una trattazione inconcettuale e meccanica, cioè di un calcolo. Anche ogni altra cosa che dovesse servir come simbolo potrebbe tutt'al più, come i simboli per la natura di Dio, suscitare dei presentimenti e degli echi del concetto; ma quando si dovesse sul serio esprimere e conoscere con ciò il concetto, la natura esteriore di ogni simbolo sarebbe inadeguata allo scopo. Il rapporto è anzi che ciò che nei simboli è eco di una determinazione superiore può viceversa esser conosciuto solo per mezzo del concetto, ed essere avvicinato a questo unicamente col rimuovere quell'accessorio sensibile che era destinato ad esprimerlo.

C.

L' INDIVIDUO ⁽¹⁾.

L'individualità, come si è mostrato; è già posta dalla particolarità; questa è l'universalità determinata; è

(1) [In latino — dice Rosenkranz, *Wissenschaft der logischen Idee*, Königsberg 1858-59, tomo II, pag. 15 — si posson promiscuamente adoprare « individuale » e « singolare ». Vi è nondimeno una sfumatura fra queste due parole, in quanto che l'individuale ci richiama anche al proprio e peculiare, mentre il singolare pi-

dunque la determinazione che si riferisce a sè, il determinato determinato.

1. Anzitutto, quindi, l'individualità appare come riflessione del concetto dalla sua determinazione in sè stesso. È la mediazione sua per mezzo di sè stesso, in quanto il suo esser altro si è daccapo fatto un altro, per lo che è restaurato il concetto come eguale a sè stesso, ma nella determinazione dell'assoluta negatività. — Il negativo nell'universale, per cui questo è un particolare, fu per l'innanzi determinato come la doppia parvenza; in quanto è un apparire al di dentro, il particolare resta un universale; mediante l'apparire al di fuori è un determinato. Il ritorno di questo lato nell'universale è doppio, o mediante l'astrazione, che lo tralascia e sale al genere superiore e al genere supremo, oppure mediante l'individualità, alla quale l'universale discende nella determinazione stessa. — Di qui prende origine la falsa strada, sulla quale l'astrazione si svia dal concetto, abbandonando la verità. Quell'universale superiore e supremo, al quale essa s'innalza, non è che la superficie che diventa sempre più vuota di contenuto; invece l'individualità da lei disprezzata è il profondo in cui il concetto afferra sè stesso ed è posto come concetto.

L'universalità e la particolarità apparvero da un lato come i momenti del divenire dell'individualità. Ma è stato già mostrato che sono in loro stesse il concetto totale, e che però nell'individualità non passano in un altro, ma che quivi è soltanto posto ciò ch'esse sono in sè e per sè. L'universale è per sè, perchè è in lui stesso la mediazione assoluta, riferimento a sè soltanto come assoluta negatività. È universale astratto, in quanto questo

glia piuttosto la cosa solo dal lato esterno. Il singolare, questo effettivo Questo, sarà sempre anche un individuale. P. es. il triangolo equilatero sarà formato dai travi di una casa oppure dalle faccie di un cristallo etc. ed avrà i lati di una lunghezza determinata. A rendere « l'individuo » e « il singolo » non vi è in tedesco che una sola parola: *das Einzelne*. Nota del trad.]

togliere è un'opera estrinseca e così un tralasciare la determinazione. Questa negatività è quindi bensì nell'astratto, ma rimane al di fuori come semplice condizione di esso; è l'astrazione stessa che tiene di contro a sè il suo universale, il quale non ha perciò l'individualità in sè stesso, e resta privo di concetto. — La vita, lo spirito, Dio — come il concetto puro, l'astrazione non è capace di comprenderli, perchè tien lungi dai suoi prodotti la singolarità, il principio dell'individualità e personalità ⁽¹⁾, e non giunge così che ad universalità prive di vita e di spirito, senza colore nè sostanza.

Ma l'unità del concetto è così indivisibile, che anche questi prodotti dell'astrazione, mentre debbon tralasciare l'individualità, sono anzi appunto degli individui. In quanto l'astrazione innalza il concreto nell'universalità, ma intende l'universale solo come universalità determinata, questa è appunto l'individualità che è risultata come la determinazione che si riferisce a sè. L'astrazione è quindi una divisione del concreto ed un isolamento delle sue determinazioni. Per mezzo suo vengon colte soltanto delle proprietà e dei momenti singoli, poichè il suo prodotto deve contenere quello ch'essa stessa è. Ma la differenza di questa singolarità dei suoi prodotti dalla singolarità del concetto sta in ciò, che in quelli il singolo come contenuto e l'universale come forma son diversi uno dall'altro; — appunto perchè quello non è come forma assoluta, come il concetto stesso, oppure perchè questa non è come totalità della forma. — Questa più particolar considerazione mostra però l'astratto stesso come unità del contenuto individuale col l'universalità astratta, epperò come un concreto, vale a dire come il contrario di quello che pretende di essere.

Il particolare, per la medesima ragione per cui è soltanto l'universale determinato, è anche un individuo, e viceversa, poichè l'individuo è l'universale determinato, è

(1) [Luogo molto importante, come si vede, per correggere alcuni errori che corrono intorno alla filosofia di Hegel. Nota del trad.]

parimenti anche un particolare. Se si sta fermi a questa determinazione astratta, il concetto ha queste tre determinazioni particolari, l'universale, il particolare e l'individuale; mentre dianzi soltanto l'universale e il particolare furono assegnati come specie del particolare. L'individualità, essendo il ritorno del concetto, in quanto negativo, in sè, questo ritorno stesso dall'astrazione, che quivi è propriamente tolta, può esser collocato e contato come un momento indifferente accanto agli altri.

Se l'individualità vien recata come una delle determinazioni particolari del concetto, la particolarità è la totalità che le comprende tutte in sè; appunto come questa totalità essa è il loro concreto o l'individualità stessa. È però il concreto anche secondo il lato dianzi notato come universalità determinata; così essa è come l'unità immediata, nella quale nessuno di questi momenti è posto come distinto o come il determinante, e in questa forma essa costituirà il termine medio del sillogismo formale.

Si scorge subito che ogni determinazione fatta nella precedente esposizione del concetto si è immediatamente risolta e perduta nella sua altra. Ogni distinzione si confonde nella considerazione che deve isolare e tener ferme quelle determinazioni. Soltanto la semplice rappresentazione, per la quale l'astrarre le ha isolate, è capace di tenersi fermi uno fuori dell'altro l'universale, il particolare e l'individuale. Così questi si posson contare, mentre per una ulterior differenza la rappresentazione si attiene a quella intieramente estrinseca dell'essere, la quantità, che in nessun luogo è meno a proposito che qui. — Nell'individualità quel vero rapporto, l'inseparabilità delle determinazioni del concetto, è posto; poichè come negazione della negazione l'individualità contien l'opposizione di esse determinazioni e la contiene in pari tempo nel suo fondamento o unità, l'essersi ciascuna di esse fusa colla sua altra. Siccome l'universalità è in questa riflessione in sè e per sè, essa è essenzialmente la negatività delle determinazioni del concetto non solo in modo che sia soltanto un terzo

diverso di fronte a quelle, ma è ormai posto questo, che l'esser posto è l'essere in sè e per sè; vale a dire che le determinazioni appartenenti alla differenza son ciascuna appunto la totalità. Il ritorno in sè del concetto determinato sta in ciò ch'esso ha la determinazione di essere nella sua determinazione l'intero concetto.

2. L'individualità non è però soltanto il ritorno del concetto in sè stesso, ma è immediatamente la sua perdita. Mediante l'individualità il concetto, come vi è in sè stesso, così si fa fuori di sè ed entra nella realtà. L'astrazione, che come anima dell'individualità è la relazione del negativo al negativo, non è, come si è mostrato, nulla di estrinseco all'universale e al particolare, ma è loro immanente, e per cagion sua essi sono un concreto, un contenuto, un individuo. L'individualità è poi, come questa negatività, la determinazione determinata, il distinguere come tale; mediante questa sua riflessione in sè la distinzione si rafferma; il determinare del particolare non è che mediante l'individualità; poichè essa è quell'astrazione che ormai, appunto come individualità, è astrazione posta.

L'individuo dunque è, come negatività riferentesi a sè, immediata identità del negativo con sè; è un esser per sè. Ovvero è l'astrazione che determina il concetto secondo il suo momento ideale dell'essere quale un immediato. — Così l'individuo è un uno qualitativo, ossia un questo. Secondo questa qualità è in primo luogo repulsione di sè da sè stesso, per cui vengon presupposti i molti altri uno; in secondo luogo è ora relazione negativa contro questi presupposti altri, ed escludente pertanto l'individuo. Riferita l'universalità a questi individui quali uno indifferenti (e riferita vi dev'essere, poichè è momento del concetto dell'individualità), essa è soltanto il loro comune. Quando per universale s'intende ciò che è comune a parecchi individui, si prende per punto di partenza il sussistere indifferente di questi e si mischia nella determinazione concettuale l'immediatezza dell'essere. La più bassa rappresentazione che si può avere dell'universale, in quanto sta in

relazione all'individuo, è questo suo rapporto estrinseco, come di un semplice comune ⁽¹⁾.

L'individuo, che è nella sfera riflessiva dell'esistenza come questo, non ha quella relazione esclusiva a un altro uno, la quale compete all'esser per sè qualitativo. Il questo, in quanto uno riflesso in sè, è per sè senza repulsione; ovvero la repulsione è in questa riflessione in uno coll'astrazione ed è la mediazione riflettente, la quale è in lui per modo ch'esso è una immediatezza posta, mostrata da un esterno. Il questo è; è immediato; però non è questo, se non in quanto vien mostrato. Il mostrare è il movimento riflessivo che si raccoglie in sè e pone l'immediatezza, ma come un che a sè estrinseco. — Ora l'individuo è bensì anche un questo, come immediato ristabilito dalla mediazione; non ha però la mediazione fuori di sè; è esso stesso separazione repulsiva, l'astrazione posta, ma nella sua stessa separazione è riferimento positivo.

Quest'astrazione dell'individuo è, come riflessione della differenza in sè, primieramente un porre i differenti come per sè stanti, riflessi in sè. Essi sono immediatamente; ma poi questo separare è in generale riflessione, è l'apparire dell'uno nell'altro, e così quelli stanno in una relazione essenziale. Oltracciò essi non son semplicemente degli individui che sono uno di fronte all'altro; cotesta molteplicità appartiene all'essere. L'individualità che si pone come determinata non si pone in una differenza estrinseca, ma nella differenza del concetto; esclude dunque da sè l'universale, ma poichè questo è un momento di lei stessa, così esso si riferisce altrettanto essenzialmente a lei.

In quanto è questa relazione delle sue determinazioni per sè stanti, il concetto si è perduto; poichè così esso non è più la posta unità di quelle, e quelle non son più

(1) [Gli antichi riferivano la comunanza soprattutto all'appartenenza o all'uso della cosa, come si vede dalle quattro maniere di dire il comune enunciate e distinte da Simplicio, Boezio ed Ammonio nei loro commenti al capitolo primo delle Categorie di Aristotele. Nota del trad.]

come momenti, come la parvenza di esso, ma come sussistenti in sè e per sè. — Come individualità il concetto nella determinazione torna in sè; con ciò il determinato stesso è divenuto totalità. Il suo ritorno in sè è quindi la sua propria assoluta, originaria scissione, vale a dire che come individualità il concetto è posto come giudizio ⁽¹⁾.

CAPITOLO SECONDO.

Il giudizio.

Il giudizio è la determinazione del concetto posta nel concetto stesso. Le determinazioni del concetto, ossia quello che, come si è mostrato, è lo stesso, i concetti determinati, son già state considerate per sè; ma questa considerazione era piuttosto una riflessione soggettiva, ovvero una soggettiva astrazione. Se non che il concetto appunto è questo astrarre; il collocare una contro l'altra le determinazioni sue è il suo proprio determinarsi. Il giudizio è questo porsi i concetti determinati per opera del concetto stesso.

Il giudicare è pertanto un'altra funzione che il concepire, o meglio, è l'altra funzione del concetto, essendo il determinarsi del concetto per sè stesso, e l'ulterior procedere del giudizio nella diversità dei giudizi è questa progressiva determinazione del concetto. Quali concetti determinati si diano, e come risultino necessariamente tali determinazioni del concetto, questo si deve mostrar nel giudizio.

Il giudizio si può quindi chiamare la prima realizzazione del concetto, in quanto la realtà indica in generale l'entrar nell'esistenza come un essere determinato.

(1) [Hegel allude al significato etimologico della parola tedesca *Urtheil*, giudizio, che tanto vale quanto divisione primitiva ovvero originaria. Nota del trad.]

Più in particolare la natura di questa realizzazione risultò tale, che i momenti del concetto, a cagione della sua riflessione in sè o della sua individualità, sono anzitutto delle totalità per sè stanti, e che poi l'unità del concetto è come la lor relazione. Le determinazioni in sè riflesse sono delle totalità determinate, altrettanto essenzialmente in una sussistenza indifferente e irrelativa, quanto per la reciproca mediazione fra loro. Il determinare stesso è solo la totalità in quanto contiene queste totalità e la lor relazione. Questa totalità è il giudizio. — Il giudizio contiene dunque primieramente quei due per sè stanti, che si chiamano soggetto e predicato. Quel che sia ciascun di essi, non si può propriamente ancora dire; sono ancora indeterminati, perchè devono esser determinati solo mediante il giudizio. In quanto questo è il concetto come determinato, si ha soltanto fra loro questa universale differenza, che il giudizio contiene il concetto determinato di fronte al concetto ancora indeterminato. Il soggetto può dunque anzitutto esser preso rispetto al predicato come l'individuo rispetto all'universale, oppure anche come il particolare rispetto all'universale, ovvero come l'individuo rispetto al particolare ⁽¹⁾, in quanto cioè soggetto e predicato si contrappongono fra loro solo come il più determinato e il più universale.

È quindi opportuno e indispensabile di possedere per le determinazioni del giudizio questi nomi di soggetto e predicato. Come nomi essi son qualcosa d'indeterminato, che ancora aspetta di avere la sua determinazione; epperò non son altro che nomi. L'espressione stessa di determinazioni del concetto, per i due lati o termini del giudizio, non si potrebbe adoprare, e ciò in parte per la ragione anzidetta, in parte poi, e più ancora, perchè la natura della

(1) [Seguo in questo luogo l'edizione del 1841, essendo evidente che nell'edizione del Lasson sono state saltate per sbaglio di stampa dopo *das Besondere* le parole: *gegen das Allgemeine, oder als das Einzelne gegen das Besondere*. Nota del trad.]

determinazione del concetto si manifesta come quella che non è un che di astratto e fisso, ma che ha anzi in sè e pone in sè la sua opposta. In quanto i lati o termini del giudizio sono appunto dei concetti, epperò son la totalità delle determinazioni del concetto, essi debbon percorrere tutte queste determinazioni e mostrarle in sè, sia poi in una forma astratta ovvero in una forma concreta. Per fermare ora in una maniera generale i termini del giudizio in questo stesso mutarsi della lor determinazione, opportunissimi sono i nomi, che in quel mutarsi restano eguali a sè stessi. — Il nome poi sta dicontra alla cosa o al concetto. Questa distinzione ci si offre appunto nel giudizio come tale. Siccome il soggetto esprime in generale il determinato, e quindi piuttosto l'essere immediato, e il predicato invece esprime l'universale, l'essenza ovvero il concetto, così il soggetto in quanto tale non è dapprima che una sorta di nome; poichè quel ch'esso è viene espresso soltanto dal predicato, che contien l'essere nel senso del concetto. Che cosa è questo, oppure: che pianta è questa etc.? Per quell'essere, del quale si domanda, viene spesso inteso semplicemente il nome, e quando si è saputo il nome si è soddisfatti e si sa ormai che cosa è la cosa. Questo è l'essere nel senso del soggetto ⁽¹⁾. Ma solo il concetto, o per lo meno l'essenza e l'universale in generale, danno il predicato, e di questo si domanda nel senso del giudizio. — Dio, lo spirito, la natura od altro che sia, son quindi come soggetto di un giudizio nient'altro che il nome. Che cosa sia, secondo il concetto, un soggetto simile, si ha soltanto nel predicato. Quando si ricerca qual predicato convenga a cotesto soggetto, per giudicare vi dovrebb'esser già per base un concetto; ma, appunto, il concetto è enunciato soltanto dal

(1) Perciò questi non son propriamente giudizi, ma semplici proposizioni, dove ad un soggetto assolutamente indeterminato (e per questo appunto con tali proposizioni si risponde di solito a una interrogazione) vien data per mezzo del predicato una prima, assolutamente immediata determinazione. P. es.: Chi è quell'uomo che passa? È Pietro. Che fiore è questo? È una rosa; o meglio ancora: Che cosa è quel bianco? È neve etc. Nota del trad.]

predicato. È perciò propriamente la semplice rappresentazione, che costituisce il significato presupposto del soggetto e che conduce a una spiegazione nominale, al qual proposito è accidentale e si risolve in un fatto storico, che cosa venga o no inteso sotto un certo nome. Così molte dispute, se a un certo soggetto convenga o no un predicato, non son altro che dispute verbali ⁽¹⁾, appunto perchè prendon le mosse da quella forma. Ciò che sta sotto (*subiectum*, ὑποκείμενον) non è ancor altro che il nome.

Bisogna ora in secondo luogo considerar più in particolare in che modo sia determinata la relazione del soggetto e del predicato nel giudizio, e in che modo vengano appunto così ad essere anzitutto determinati il soggetto e il predicato stessi. Il giudizio ha per suoi termini in generale delle totalità, che sulle prime sono come essenzialmente per sè stanti. L'unità del concetto non è perciò che una relazione di per sè stanti; non è ancora l'unità concreta, tornata in sè da questa realtà, l'unità ripiena, ma è una unità fuori della quale quei per sè stanti sussistono come estremi in lei non tolti. — Ora la considerazione del giudizio può prender le mosse dall'unità originaria del concetto, oppure dallo star per sè degli estremi. Il giudizio è il dirimersi del concetto per opera di sè stesso; questa unità è quindi il fondamento movendo dal quale il giudizio vien considerato secondo la sua vera oggettività. Esso è pertanto la primitiva divisione dell'uno primitivo; la parola giudizio (*Urtheil*) si riferisce così a ciò che il giudizio è in sè e per sè ⁽²⁾. Che poi il concetto sia nel

(1) [Alla scolastica si rivolge non a torto il rimprovero di essersi troppo a lungo intrattenuta in dispute verbali. Nota del trad.]

(2) [Questa determinazione del giudizio, già accennata qui addietro alla fine del capitolo primo, ebbe un contraddittore in Weissenborn. « Hegel (dice quest'autore, *Logik und Metaphysik*, Halle 1850-51, to. II, p. 338), che riguardo al giudizio ha il gran merito di aver esattamente conosciuto il rapporto determinato in cui i suoi due lati e concetti debbono star fra loro, errò però nella sua dottrina del giudizio per ciò che da un lato trattò questo indipendentemente dall'idea del conoscere, dall'altro lato poi lo definì come una partizione ori-

giudizio come apparenza o fenomeno, in quanto i suoi momenti vi hanno raggiunto l'indipendenza, — questo è il lato dell'esteriorità, cui di preferenza si attiene la rappresentazione.

Secondo questa considerazione soggettiva soggetto e predicato vengon quindi considerati ciascuno come già dato per sè fuori dell'altro, il soggetto come un oggetto che sarebbe, anche se non avesse questo predicato, il predicato come una determinazione universale che sarebbe, quand'anche non convenisse a questo soggetto. Col giudicare è quindi connessa la riflessione, se questo o quel predicato che si ha in testa possa e debba essere apposto all'oggetto, che è là fuori per sè; il giudicare stesso consiste in ciò che solo per mezzo di esso viene unito un predicato col soggetto, in modo che, se questa unione non avesse luogo, il soggetto e il predicato rimarrebbero pur nondimeno ciascuno per sè quello

ginaria (del concetto). Il giudizio non è invece, per ciò che concerne quest'ultima determinazione, una partizione, ma anzi una relazione del partito o diviso. Esso presuppone bensì la partizione analitica di un oggetto dato nelle sue determinazioni, ma è però esso stesso essenzialmente la sintesi fra l'oggetto ed una delle sue determinazioni. Vera sarebbe soltanto l'osservazione che il giudizio, contuttochè sia una sintesi, pure non rimuove intieramente la divisione dell'oggetto eseguita dal conoscere analitico, ma la toglie solo parzialmente. Poichè mediante il giudizio l'oggetto vien sempre concluso soltanto con una singola fra le sue determinazioni, non già colla totalità loro. Fin qui Weissenborn. Ora quanto al conoscere il rimprovero si riduce a quello del differente schema generale della Logica di Hegel, in questa sua ultima parte, in confronto allo schema adottato poi da Weissenborn; e da questo lato bisognerebbe, per giudicar del rimprovero, allargar la questione ed uscire dall'argomento particolare. Intanto per lo schema adottato da Hegel è chiaro che del conoscere, qui, non si poteva ancora tener conto, tanto è vero che si ammettono appunto anche dei giudizi obbiettivi, coi quali è evidente che il conoscere non ha nulla che fare. Quanto all'altro rimprovero, ad ogni modo più specifico e appropriato, la differenza di Weissenborn da Hegel è più che altro una differenza di punto di vista. Ma siccome quello che domina, nel concetto, è la sua unità, e questa si è già presentata, nella sua forma immediata, nel concetto come tale (capitolo precedente), così dovendosi, nel passare dal concetto come tale al giudizio, passare, per il metodo dialettico, ad una forma opposta, era naturale che questa forma (benchè nemmeno in essa l'unità fosse del tutto oscurata) apparisse come quella della divisione, come apparve prevalentemente a Hegel, e come nemmeno Weissenborn del resto vuol negare che appaia almeno in parte anche a lui, là dove concede che il giudizio « non rimuove intieramente la divisione dell'oggetto ». Nota del trad.]

che è, il primo un oggetto esistente, il secondo una rappresentazione nella nostra testa. — Il predicato, che viene apposto al soggetto, gli deve però anche convenire, vale a dire, dev'essere in sè e per sè identico con esso. Con questo significato dell'apporre vengon tolti daccapo il senso soggettivo del giudicare e l'indifferente sussistenza esteriore del soggetto e del predicato. Quest'azione è buona; la copula indica che il predicato appartiene all'essere del soggetto, e non gli vien soltanto unito esteriormente. Nel senso grammaticale quel rapporto soggettivo, in cui si parte dall'indifferente estrinsecità del soggetto e del predicato, ha il suo pieno valore, perchè son parole, quelle che qui si uniscono estrinsecamente. — A questo proposito si può anche notare che una proposizione ha bensì nel senso grammaticale un soggetto e un predicato, ma non per questo è ancora un giudizio. Al giudizio appartiene che il predicato stia verso il soggetto nel rapporto delle determinazioni del concetto, epperò gli si riferisca come un universale a un particolare o a un individuo. Se quello che vien detto del soggetto individuale non esprime esso stesso se non qualcosa d'individuale, questa è una semplice proposizione. Per es. Aristotele morì nel suo 73.^{mo} anno di età, nell'anno 4.^{to} della 115.^{ma} Olimpiade, — è una semplice proposizione, non un giudizio. Vi sarebbe qualcosa di un giudizio solo quando una delle circostanze, il tempo della morte ovvero l'età di quel filosofo, fosse stata messa in dubbio, e per qualche motivo si affermassero le cifre qui addotte. Poichè in questo caso coteste cifre verrebbero prese come un che di universale, come sussistenti anche senza quel determinato contenuto della morte di Aristotele, come riempite d'altro, oppure anche come tempo vuoto. Così pure la notizia: Il mio amico N. è morto, è una proposizione, e non sarebbe un giudizio che quando si domandasse se è morto realmente, oppur soltanto apparentemente.

Definendosi ordinariamente il giudizio come una unione di due concetti, si può bene lasciar valere per la copula estrinseca l'espressione indeterminata di unione, e si può

inoltre ammettere che quelli che vengono uniti debbano per lo meno esser dei concetti. Non v'è dubbio peraltro che questa definizione è estremamente superficiale, non solo perchè per es. nel giudizio disgiuntivo sono uniti più di due cosiddetti concetti, ma perchè anzi la definizione è molto migliore che la cosa. Non sono infatti in generale dei concetti quelli che si hanno costì in mente; sono appena delle determinazioni del concetto, e propriamente non sono che determinazioni della rappresentazione. Trattando del concetto in generale e poi del concetto determinato venne notato che questi che si soglion così denominare, non meritano per nulla il nome di concetti; di dove dovrebbero ora venire nel giudizio i concetti? — In quella definizione, soprattutto, è trascurato l'essenziale del giudizio, cioè la differenza delle sue determinazioni; meno ancora vi si tien conto del rapporto del giudizio verso il concetto.

Per quanto riguarda l'ulterior determinazione del soggetto e del predicato si è fatto osservare ch'essi hanno propriamente da ottenere la determinazione loro soltanto nel giudizio. In quanto ⁽¹⁾ il giudizio è la posta determinazione del concetto, questa ha le assegnate differenze in maniera immediata ed astratta come individualità e universalità. — In quanto poi il giudizio è in generale l'esserci ovvero l'esser altro del concetto, il quale non si è ancora ristabilito come quell'unità per cui è come concetto, vien fuori anche la determinazione che è inconcettuale, cioè l'opposizione dell'essere e della riflessione o dell'essere in sè. Se non che in quanto il concetto costituisce il fondamento essenziale del giudizio, quelle determinazioni son per lo meno indifferenti in modo che, mentre l'una conviene al soggetto e l'altra al predicato, questo rapporto ha del pari luogo anche inversamente. Il soggetto come individuo appar dapprima come l'essere o l'esser per sè secondo

(1) [L'edizione del 1841 inseriva qui un « però » (*aber*) che nell'edizione del Lasson è stato tralasciato, non si vede se per sbaglio, oppure volutamente. Nota del trad.]

la determinata determinazione dell'individuo (come un oggetto reale, quando anche non sia oggetto che nella rappresentazione, — quali sono p. es. la bravura, il diritto, l'armonia etc.) sul quale si giudica; il predicato al contrario, in quanto è l'universale, appare come questa riflessione sopra cotesti oggetti, o meglio ancora come la sua riflessione in sè stesso la quale oltrepassa quell'immediatezza e toglie via le determinazioni come semplicemente esistenti, appare cioè come l'essere in sè dell'oggetto. — Ci si parte pertanto dall'individuo come dal primo, dall'immediato, e quello stesso viene elevato, mediante il giudizio, nell'universalità, come viceversa l'universale, che è soltanto in sè, scende nell'individuo nell'esserci, ossia diventa un esser per sè.

Questo significato del giudizio è da prendersi come il suo senso oggettivo e in pari tempo come la verità delle precedenti forme del passaggio. Ciò che è diviene e si muta, il finito tramonta nell'infinito; l'esistente sorge nell'apparenza dal suo fondamento e va giù; l'accidente manifesta la ricchezza della sostanza come pure la sua potenza; nell'essere v'è passaggio in altro, nell'essenza v'è parere o rispecchiarsi in un altro, per lo che si palesa la relazione necessaria. Questo passare e rispecchiarsi è ora passato nell'originario dividersi del concetto, il qual concetto, in quanto riconduce l'individuo nell'essere in sè della sua universalità, in pari tempo determina l'universale come reale. Queste due cose sono un'unica e medesima cosa, che cioè l'individualità venga posta nella sua riflessione in sè, e l'universale venga posto come determinato ⁽¹⁾.

(1) [Fu fatta da taluno l'obbiezione che quando il movimento dialettico del pensiero è cominciato, non si vede poi la ragione per cui in un certo momento abbia a cessare, fermandosi, come si ferma, nell'Idea. La catena delle triadi logiche dovrebbe cioè secondo quest'obbiezione, invece che chiudersi nell'Idea, prolungarsi all'infinito. All'Idea come tale non siamo veramente, a questo punto, ancora arrivati. Ma prendendo occasione da questo importante luogo riassuntivo di Hegel si può intanto osservare che la ragione per cui il movimento dialettico

Ora a questo significato oggettivo appartien anche che le differenze accennate, in quanto si presentano daccapo nella determinazione del concetto, siano in pari tempo poste solo come apparenti, vale a dire che non siano un che di fisso, ma convengano egualmente così all'una determinazione del concetto come all'altra. Quindi è che il soggetto si deve anche prendere a sua volta come l'essere in sè, e il predicato all'incontro come l'esserci. Il soggetto senza predicato è quello che è nell'apparenza la cosa senza proprietà, la cosa in sè, un vuoto fondamento indeterminato; è così il concetto in sè stesso, che soltanto nel predicato ottiene una differenziazione e una determinazione; questo costituisce pertanto il lato dell'esserci del soggetto. Per mezzo di questa universalità determinata il soggetto sta in relazione coll'esterno, è aperto all'influsso delle altre cose ed entra così in attività rispetto a quelle. Ciò che esiste entra dal suo esser dentro sè stesso nell'elemento universale del nesso e dei rapporti, nelle relazioni negative e nell'avvicendamento della realtà, ciò ch'è una continuazione dell'individuo in altri individui e quindi una universalità.

finirà poi per cessare, è appunto che la natura di un tal movimento, da un capo all'altro della logica, non resta affatto la stessa, ma cambia. Non solo si muove in circolo il pensiero nel percorrere le determinazioni sue, come ha già altrove detto esplicitamente Hegel, ma quello stesso percorrere non si fa sempre nella stessa maniera, anzi da quando s'inizia va sempre più diversificandosi da sè così da esser divenuto alla fine (quando la differenza, spinta all'estremo, si è ormai fatta vuota) assolutamente identico con sè. Non vi è in tutto il giro della logica passaggio più diverso e appunto per questo più simile a quello che da principio vien fatto dall'essere al non essere, del passaggio che al termine della logica si fa dall'Idea assoluta alla Natura. Questa circolarità, non delle particolari determinazioni logiche, ma dello stesso movimento dialettico che circolarmente le percorre, è quella che pone termine al movimento stesso e chiude la catena. Hegel accenna qui sopra ai tre punti principali di questo circolo della circolarità, la dialettica del passare, dominante in tutta la sfera dell'essere, la dialettica dell'apparire o rispecchiarsi in altro, che prevale in tutta la sfera dell'essenza, e la dialettica dello svilupparsi, che comprende e fonde in sè quella del passare e quella del rispecchiarsi in altro, ed è propria della presente sfera del concetto. Nota del trad.]

L'identità or ora appunto mostrata, che la determinazione del soggetto conviene egualmente anche al predicato e viceversa, non cade però soltanto nella considerazione nostra; non è soltanto in sè, ma è anche posta nel giudizio. Infatti il giudizio è la relazione di quei due; la copula esprime che il soggetto è il predicato. Il soggetto è la determinazione determinata, e il predicato è questa sua determinazione posta; il soggetto è determinato soltanto nel suo predicato, ossia è soggetto soltanto in quello; è tornato in sè nel predicato e vi è l'universale. — Ora poi, in quanto il soggetto è il per sè stante, cotesta identità ha il rapporto che il predicato non ha per sè una sussistenza indipendente, ma ha la sua sussistenza soltanto nel soggetto; è inerente a questo. In quanto per conseguenza il predicato vien distinto dal soggetto, non ne è che una determinazione isolata, è soltanto una delle sue proprietà; il soggetto stesso invece è il concreto, la totalità di molteplici determinazioni, come il predicato ne contiene una; è l'universale. — Ma d'altra parte anche il predicato è una universalità per sè stante e viceversa il soggetto una sua sola determinazione. Il predicato sussume pertanto il soggetto; l'individualità e la particolarità non è per sè, ma ha la sua essenza e la sua sostanza nell'universale. Il predicato esprime il soggetto nel suo concetto; l'individuo e il particolare sono delle determinazioni accidentali in esso; esso è la loro assoluta possibilità. Quando a proposito del sussumere si pensa a una relazione estrinseca del soggetto e del predicato e ci si rappresenta il soggetto come un che per sè stante, il sussumere si riferisce al sopraccennato giudicare soggettivo, dove ci si parte dallo star per sè di entrambi i termini. La sussunzione non è in conseguenza che l'applicazione dell'universale a un particolare o a un individuo che vien posto sotto quello secondo una indeterminata rappresentazione come di quantità minore.

Se l'identità del soggetto e del predicato venne considerata in modo che una volta convenisse a quello l'una determinazione di concetto e a questo l'altra, ma l'altra

volta anche viceversa, con ciò l'identità resta tuttora una identità soltanto in sè; a cagione della diversità per sè stante dei due lati del giudizio, la posta relazione loro ha anche questi due lati, anzitutto come diversi. Ma è l'identità priva di differenza, che costituisce propriamente la vera relazione del soggetto verso il predicato. La determinazione concettuale è essenzialmente appunto relazione, essendo un universale. Dunque le medesime determinazioni, che hanno il soggetto e il predicato, le ha anche la loro relazione stessa. È universale, poichè è l'identità positiva dei due, soggetto e predicato; ma è anche determinata, poichè la determinazione del predicato è quella del soggetto; inoltre è anche individuale, poichè in lei gli estremi per sè stanti son tolti come nella loro unità negativa. — Nel giudizio però questa identità non è ancora posta. La copula è come l'ancora indeterminata relazione dell'essere in generale: *A è B*; infatti lo star per sè delle determinazioni del concetto, ossia degli estremi, è nel giudizio la realtà che il concetto ha in lui. Se l'*È* della copula fosse già posto come quella determinata e piena unità del soggetto e del predicato, come il loro concetto, cotesto sarebbe già il sillogismo.

Ristabilire, o meglio, porre questa identità, è la meta del movimento del giudizio. Quello che nel giudizio si ha già, è da una parte lo star per sè, ma anche la determinazione reciproca del soggetto e del predicato, dall'altra parte poi è la loro pur tuttavia astratta relazione. Il soggetto è il predicato, è anzitutto ciò che il giudizio attesta; ma siccome il predicato non deve esser ciò ch'è il soggetto, così, si ha una contraddizione che si deve risolvere e passare in un risultato. Anzi, siccome in sè e per sè il soggetto e il predicato son la totalità del concetto e il giudizio è la realtà di questo, così il suo avanzarsi non è che sviluppo; vi si ha già quello che vi vien fuori ⁽¹⁾, e il

(1) [Nel passare quello che passa è soltanto in sè, epperò soltanto per noi (per la considerazione nostra soggettiva) quello in che passa; nel rispecchiarsi

dimostrare non è pertanto se non un mostrare, una riflessione come un porre quello, che negli estremi del giudizio si ha già; ma anche questo porre stesso si ha già; è la relazione degli estremi.

Il giudizio, com'è immediatamente, è anzitutto il giudizio dell'esserci o dell'esistenza. Immediatamente il suo soggetto è un individuo astratto, un individuo che è. Il predicato è una immediata determinazione o proprietà sua, un astratto universale.

In quanto questo qualitativo del soggetto e del predicato si toglie, appare anzitutto la determinazione dell'uno nell'altro. Il giudizio è ora in secondo luogo giudizio della riflessione.

Questo incontrarsi più che altro estrinseco passa però nell'identità essenziale di un nesso sostanziale, necessario. E così il giudizio è in terzo luogo il giudizio della necessità.

In quarto luogo, essendo in questa identità essenziale la differenza del soggetto e del predicato diventata una forma, il giudizio divien soggettivo; esso contien l'opposizione del concetto e della sua realtà e il confronto dei due. È il giudizio del concetto.

Questo affacciarsi del concetto fonda il passaggio del giudizio nel sillogismo.

in altro quello che si rispecchia è soltanto per sè (appare soltanto in lui) quello in cui si rispecchia (in sè ne è anzi l'opposto); nello svilupparsi quello che si sviluppa è ad un tempo in sè e per sè quello in cui si sviluppa (lo sviluppo è l'ultima e suprema forma della dialettica (colla quale, come si è già detto in una nota precedente, il movimento dialettico rientra in sè e si chiude). Essa (tralasciando ogni altro esempio) è per eccellenza la forma della storia. Chi volesse trovare in proposito un accenno a questo concetto già molto antico, non avrebbe che a ricordare le parole famose del biblico Ecclesiaste: « Nihil sub sole novum » etc. Nota del trad.]

A.

IL GIUDIZIO DELL'ESSER DETERMINATO
O DELL'ESISTENZA ⁽¹⁾.

Nel giudizio soggettivo si vuol vedere in doppia maniera un unico e medesimo oggetto, una volta nella sua realtà individuale, l'altra volta nella sua identità essenziale ossia nel suo concetto: l'individuo innalzato nella sua universalità o, ch'è lo stesso, l'universale individualizzato nella sua realtà. Il giudizio è in questo modo verità, essendo l'accordo del concetto colla realtà. Ma sulle prime il giudizio non è di tal fatta, perchè sulle prime è immediato, non avendovi ancora avuto luogo alcuna riflessione nè movimento delle determinazioni. Questa immediatezza fa che il primo giudizio sia un giudizio dell'esistenza, giudizio che si può chiamare anche qualitativo, però solo in quanto che la qualità non soltanto conviene alla determinazione dell'essere, ma è anche compresa in essa l'universalità astratta, che a cagione della sua semplicità ha parimenti la forma dell'immediatezza.

Il giudizio dell'esistenza è anche il giudizio dell'inerenza. Siccome l'immediatezza è la sua determinazione, e siccome nella differenza di soggetto e predicato quello è l'immediato epperò il primo e l'essenziale in questo giudizio, così il predicato ha la forma di qualcosa che non sta per sè e che ha la sua base nel soggetto.

(1) [Adoprerò promiscuamente, qui e poi più oltre, queste due espressioni; ma tenga presente il lettore che per « esistenza » non si vuol propriamente intendere qui la categoria riflessiva di questo nome, sibbene quella stessa categoria dell'essere che è indicata dall'altra espressione di *esser determinato* o *esserci*.
Nota del trad.]

a. Il giudizio positivo.

1. Il soggetto e il predicato sono dapprima, come venne accennato, dei nomi, la cui effettiva determinazione non viene ottenuta che attraverso al corso del giudizio. Però come termini del giudizio, che è il concetto determinato posto, hanno la determinazione dei momenti di quello, ma a cagione dell'immediatezza, la determinazione ancora affatto semplice, per una parte non arricchita dalla mediazione, per l'altra poi anzitutto secondo l'opposizione astratta come astratte individualità e universalità. — Il predicato, per parlar prima di questo, è l'universale astratto; ma siccome l'astratto è condizionato dalla mediazione del togliersi dell'individuo o del particolare, così cotesta è perciò soltanto una presupposizione. Nella sfera del concetto non si può dare altra immediatezza che quella che contiene in sè e per sè la mediazione e che è sorta col togliersi di questa, vale a dire l'immediatezza universale. Così anche lo stesso essere qualitativo è nel suo concetto un universale. Come essere invece l'immediatezza non è ancora posta così; solo come universalità è dessa la determinazione concettuale, nella quale è posto che le appartiene essenzialmente la negatività. Questa relazione si ha nel giudizio, dov'essa è predicato di un soggetto. — In egual maniera il soggetto è un individuo astratto ossia l'immediato, che dev'esser come tale; dev'esser quindi l'individuo come un qualcosa in generale. Il soggetto costituisce pertanto nel giudizio quel lato astratto secondo cui il concetto vi è passato nell'esteriorità. — Come son determinate le due determinazioni del concetto, nella stessa maniera è anche determinata la relazione loro, l'*È*, la copula; anch'essa non può avere che il significato di un essere immediato, astratto. Dalla relazione che non contiene ancora alcuna mediazione o negazione, questo giudizio riceve il nome di giudizio positivo.

2. La prima espressione pura del giudizio positivo è quindi la proposizione:

L'individuo è universale.

Questa espressione non si deve intendere: A è B; perchè A e B son nomi affatto informi e quindi privi di significato; il giudizio in generale invece, epperò già lo stesso giudizio dell'esistenza, ha per estremi delle determinazioni del concetto. A è B, può rappresentare egualmente bene qualunque semplice proposizione, come un giudizio. Ma in ogni giudizio, anche nel giudizio più riccamente determinato nella sua forma, viene affermata la proposizione avente questo determinato contenuto: l'individuo è universale; in quanto cioè ogni giudizio è anche in generale giudizio astratto. Del giudizio negativo, come rientri anch'esso sotto quest'espressione, si parlerà fra poco. — Se d'altronde appunto non si pensa che con ogni giudizio, e prima di tutto almeno con ogni giudizio positivo si fa l'affermazione che l'individuo è un universale, ciò accade perchè da una parte non si presta attenzione alla forma determinata per cui si distinguono il soggetto e il predicato (poichè si suppone che il giudizio non sia che la relazione di due concetti), dall'altra parte poi anche perchè sta in certo modo dinanzi alla coscienza quell'altro contenuto del giudizio: Caio è dotto, ovvero la rosa è rossa, e la coscienza, occupata colla rappresentazione di Caio etc., non riflette alla forma (quantunque un contenuto tale, qual'è quel Caio logico, cui di solito tocca servir come esempio, sia un contenuto molto meno interessante, e anzi venga appunto scelto di così poco interesse perchè, tirando a sè l'attenzione, non la distolga dalla forma).

Come si è già data occasione di notare, la proposizione che l'individuo è universale indica, nel suo significato oggettivo, da un lato la caducità delle cose singole, dall'altro il loro positivo sussistere nel concetto in generale. Il concetto stesso è immortale, ma quello che nel suo dividersi ne vien fuori è soggetto al mutamento e al ritorno nella sua natura universale. Ma viceversa l'universale si

dà un esserci. A quel modo che l'essenza vien fuori e diventa la parvenza nelle sue determinazioni, la ragion d'essere esce nell'apparenza dell'esistenza, la sostanza nella manifestazione, nei suoi accidenti, così l'universale si schiude e si decide all'individuo. Il giudizio è questo suo schiudersi, lo sviluppo di quella negatività che l'universale è già in sè. — Quest'ultimo rapporto viene espresso dalla proposizione inversa: l'universale è individuo, proposizione che parimenti si trova enunciata nel giudizio positivo. Il soggetto, anzitutto l'individuo immediato, è riferito appunto nel giudizio al suo altro, cioè all'universale; è posto pertanto come il concreto, — secondo l'essere, come un qualcosa avente molte qualità, ovvero come il concreto della riflessione, una cosa avente molteplici proprietà, un reale dalle molteplici possibilità, una sostanza avente appunto tali accidenti. Siccome questi molteplici appartengon qui al soggetto del giudizio, così il qualcosa ovvero la cosa etc. son riflessi in sè nelle loro qualità, proprietà o accidenti, ossia si continuano attraverso a quelli, conservandovisi e parimenti conservandoli in sè. L'esser posto ossia la determinazione appartiene all'essere in sè e per sè. Il soggetto è quindi in sè stesso l'universale. — Il predicato al contrario, in quanto è questa universalità non reale o concreta, ma astratta, è di fronte al soggetto la determinazione, e non contiene che un solo momento della totalità di quello ad esclusione degli altri. A cagione di questa negatività, che in pari tempo come estremo del giudizio si riferisce a sè, il predicato è un individuo astratto. Per es. nella proposizione: la rosa è odorosa, esso non esprime che una sola delle molte proprietà della rosa; la isola, mentre, nel soggetto si è venuta saldando colle altre, a quel modo che vengono isolate nella risoluzione della cosa le molteplici proprietà che le sono inerenti, in quanto si riducono a star per sè come materie. Il principio del giudizio suona quindi da questo lato così: L'universale è individuo.

Mettendo dunque insieme questa mutua determina-

zione, nel giudizio, del soggetto e del predicato, ne vien questo doppio: 1.^o) che il soggetto è bensì immediatamente come l'essere o come l'individuo, e il predicato invece è l'universale; ma siccome il giudizio è la relazione dei due, e il soggetto è determinato dal predicato come universale, così il soggetto è l'universale; 2.^o) il predicato è determinato nel soggetto, poichè non è una determinazione in generale, ma una determinazione del soggetto. La rosa è odorosa; quest'odore non è un odore qualunque indeterminato, ma è quello della rosa. Il predicato è dunque un individuo. — Stando ora il soggetto e il predicato nel rapporto del giudizio, debbon rimanere opposti secondo le determinazioni del concetto, come nell'azione reciproca della causalità, prima che abbian raggiunta la lor verità, i due lati debbono ancora rimaner per sè stanti ed opposti di fronte all'eguaglianza della lor determinazione. Allorchè quindi il soggetto è determinato come universale, non si deve prendere anche del predicato la sua determinazione di universalità (altrimenti non si avrebbe alcun giudizio) ma si deve prender soltanto la sua determinazione d'individualità; a quel modo stesso che in quanto il soggetto è determinato come individuo, il predicato bisogna pigliarlo come universale. — Riflettendo a quella semplice identità, ci si offrono le due proposizioni identiche:

L'individuo è individuo,

L'universale è universale,

dove le determinazioni del giudizio sarebber cadute intieramente una fuori dell'altra, trovandosi espressa soltanto la lor relazione a sè, mentre la lor relazione mutua sarebbe risolta e il giudizio quindi sarebbe tolto. — Di quelle due proposizioni l'una, cioè l'universale è individuo, esprime il giudizio nel suo contenuto, che nel predicato è una determinazione isolata, nel soggetto invece è la totalità della determinazione; l'altra, l'individuo è universale, esprime la forma, che è indicata immediatamente dalla proposizione stessa. — Nel giudizio positivo immediato gli estremi sono ancora semplici; forma e contenuto son quindi ancora

uniti. Ossia, il giudizio positivo immediato non consta di due proposizioni; la doppia relazione, che in esso si dette a scorgere, costituisce immediatamente l'unico giudizio positivo. Poichè i suoi estremi sono *a)* come le per sè stanti, astratte determinazioni del giudizio, e *b)* ciascun lato è determinato dall'altro per mezzo della copula che li mette in relazione. In sè però vi si trova, come si è mostrato, la differenza di forma e contenuto, e precisamente ciò ch'è racchiuso nella prima proposizione, l'individuo è universale, appartiene alla forma, perchè questa proposizione esprime la determinazione immediata del giudizio. Al contrario il rapporto espresso dall'altra proposizione, l'universale è individuo, ossia che il soggetto venga determinato come universale e il predicato invece come particolare o individuale, riguarda il contenuto, perchè le sue determinazioni vengono a mettersi in rilievo solo colla riflessione in sè, per cui vengon tolte le determinazioni immediate e con ciò la forma si riduce ad essere una identità andata in sè che sussiste a fronte della differenza di forma, fa cioè di sè un contenuto.

3. Se ora le due proposizioni della forma e del contenuto:

(Soggetto)	(Predicato)
L'individuo è	universale,
L'universale è	individuo,

per ciò che son contenute in un solo giudizio, il giudizio positivo, fossero unite, cosicchè tutti e due, tanto il soggetto quanto il predicato, fosser determinati come unità dell'individualità coll'universalità, allora tutti e due sarebbero il particolare, quale infatti è da riconoscere che è in sè la loro interna determinazione. Se non che da un lato questa unione non sarebbe stata posta in essere che per mezzo di una riflessione esterna, dall'altro lato la proposizione che ne risulterebbe: il particolare è il particolare, sarebbe non più un giudizio, ma una vuota proposizione identica, come le proposizioni che vi si eran già trovate: l'individuo è individuo e l'universale è uni-

versale. — L'individualità e l'universalità non possono ancora essere unite nella particolarità, perchè nel giudizio positivo son tuttora poste come immediate. — Ossia, il giudizio dev'essere ancora distinto secondo la sua forma e il suo contenuto, appunto perchè soggetto e predicato son tuttavia distinti come l'immediatezza e il mediato, o perchè il giudizio secondo la sua relazione è entrambe le cose: è lo star per sè dei riferiti, ed è il lor mutuo determinarsi o mediarsi.

Il giudizio dunque, considerato in primo luogo secondo la sua forma, significa:

L'individuo è universale.

Ma anzi cotesto individuo immediato non è universale; il suo predicato è di maggior estensione; dunque non gli corrisponde. Il soggetto è un immediato esser per sè e quindi l'opposto di quell'astrazione, di quell'universalità posta dalla mediazione che di esso si dovrebbe enunciare.

In secondo luogo, considerando il giudizio secondo il suo contenuto, o come la proposizione: L'universale è individuo, il soggetto è un universale di varie qualità, un concreto, che è infinitamente determinato; e siccome le sue determinazioni non sono che qualità, proprietà o accidenti, così la totalità sua, è la loro falsamente infinita moltitudine⁽¹⁾. Quindi un soggetto simile è tutt'altro che una sola di coteste proprietà, come il suo predicato vuol attestare. Entrambe le proposizioni debbon pertanto esser negate e il giudizio positivo deve anzi esser posto come negativo.

b. Giudizio negativo.

Già in addietro fu tenuta parola dell'ordinaria rappresentazione secondo cui dipenderebbe soltanto dal contenuto

(1) [Cioè la loro moltitudine che si spinge fino alla (falsa) infinità. Nota del trad.]

del giudizio ch'esso sia vero o no, in quanto che la verità logica non riguarderebbe che la forma e richiederebbe soltanto che quel contenuto non si contraddica. Per la forma del giudizio stesso non si tien conto d'altro se non di ciò che il giudizio è la relazione di due concetti. Si è però mostrato che questi due concetti non hanno semplicemente la determinazione irrelativa di un numero, ma si riferiscono l'uno all'altro come individuo e universale. Queste determinazioni costituiscono il vero contenuto logico, e precisamente in quest'astrazione il contenuto del giudizio positivo. Qualsiasi altro contenuto intervenga in un giudizio (il sole è tondo, Cicerone fu un grande oratore romano, ora è giorno etc.), non tocca il giudizio come tale; questo non esprime se non che: Il soggetto è predicato, ovvero (poichè questi non son che nomi) più determinatamente: L'individuo è universale e viceversa. — A cagione di questo puro contenuto logico il giudizio positivo non è vero, ma ha la verità sua nel giudizio negativo. — Basta soltanto, suol chiedersi, che nel giudizio il contenuto non si contraddica. Ma in quel giudizio si contraddice, come si è mostrato. — Nondimeno è affatto indifferente che quel contenuto logico venga chiamato anche forma, e che per contenuto s'intenda soltanto il rimanente riempimento empirico. Così la forma non contien soltanto la vuota identità, fuor della quale starebbe la determinazione di contenuto. Il giudizio positivo non ha allora per via della sua forma come giudizio positivo alcuna verità. Chi chiamasse verità l'esattezza di una intuizione o di una percezione, la corrispondenza della rappresentazione all'oggetto, non avrebbe per lo meno più alcuna espressione da poter adoperare per quello che è oggetto e scopo della filosofia. Bisognerebbe almeno dare a quest'ultimo il nome di verità razionale; e allora ognuno converrà che dei giudizi, come quello che Cicerone fu un grande oratore, che ora è giorno etc. non sono verità razionali. Ma non son tali, non perchè abbiano quasi accidentalmente un contenuto empirico, sibbene perchè son soltanto dei giudizi po-

sitivi, che non possono nè debbono avere altro contenuto che un individuo immediato e una determinazione astratta⁽¹⁾.

Il giudizio positivo ha anzitutto la sua verità nel giudizio negativo: L'individuo non è astrattamente universale, — ma il predicato dell'individuo, essendo un tal predicato ovvero (considerandolo per sè senza riferirlo al soggetto) poichè è un universale astratto, è appunto un determinato; quindi l'individuo è anzitutto un particolare. Secondo l'altra proposizione inoltre, che è contenuta nel giudizio positivo, il giudizio negativo suona così: L'universale non è astrattamente individuale, ma questo predicato, già perchè è un predicato, o perchè sta in relazione con un soggetto universale, è più ampio che non la semplice individualità, e l'universale quindi è anch'esso anzitutto un particolare. — In quanto questo universale, come soggetto, è esso stesso nella determinazione di giudizio dell'individualità, entrambe le proposizioni si riducono all'unica proposizione: L'individuo è un particolare.

Si può notare *a)* che per predicato si affaccia qui la particolarità, della quale fu già parlato in addietro; qui però non è posta da una riflessione estrinseca, ma è sorta mediante la relazione negativa indicata nel giudizio. *b)* Questa determinazione risulta qui soltanto per il predicato. Nel giudizio immediato, cioè nel giudizio dell'esserci, il soggetto è quello che sta per base. La determinazione sem-

(1) [Tali giudizi non sono da chiamar falsi a meno che vi manchi anche la semplice corrispondenza della realtà alla rappresentazione; ma se questa corrispondenza vi è, e perciò si vogliono (secondo l'uso comune) chiamar veri, bisogna ad ogni modo badare che per verità non s'intende allora se non cotesta corrispondenza, cioè la semplice esattezza o giustezza. Più propriamente son da chiamare in generale giudizi non veri, nel senso cioè che non sono veri giudizi, vale a dire giudizi in cui il concetto del giudizio si trovi perfettamente realizzato. È la loro forma, consistente in ciò ch'essi hanno per soggetto un individuo immediato e per predicato una determinazione astratta, è questa forma che costituisce il loro difetto, e non già il loro contenuto secondo il quale possono dall'uso comune esser chiamati veri o falsi. Il giudizio, con questa prima forma, non fa che sorgere, lungi da ciò che vi si trovi già compiuto e rispondente a quel che ha da essere. Nota del trad.]

bra quindi dapprima scorrere sul predicato. Nel fatto però questa prima negazione non può essere ancora una determinazione, o propriamente non può essere ancora un porre l'individuo, poichè esso è soltanto il secondo, il negativo del negativo.

L'individuo è un particolare, è l'espressione positiva del giudizio negativo. Questa espressione non è un giudizio positivo vero e proprio, perchè questo a cagione della sua immediatezza ha per suoi estremi soltanto l'astratto, mentre il particolare si mostra appunto per il porsi della relazione del giudizio come la prima determinazione mediata. — Questa determinazione non si deve però prender soltanto come un momento dell'estremo, ma anche, secondo che propriamente essa è anzitutto, come determinazione della relazione. Ossia il giudizio è da considerarsi anche come negativo.

Questo passaggio si fonda sul rapporto degli estremi e della lor relazione nel giudizio in generale. Il giudizio positivo è la relazione dell'individuo e dell'universale immediati, epperò di tali, che l'uno di essi in pari tempo non è quel che è l'altro. La relazione è quindi altrettanto essenzialmente una separazione, ossia è negativa; perciò il giudizio positivo doveva esser posto come negativo. Non era quindi il caso per i logici di far tanto chiasso perchè il Non del giudizio negativo fosse riferito alla copula. Quel che nel giudizio è determinazione dell'estremo, è parimenti una relazione determinata. La determinazione di giudizio, ossia l'estremo, non è la determinazione puramente qualitativa dell'essere immediato, la quale deve solo star contrapposta a un altro fuor di lui. E nemmeno è la determinazione della riflessione, che secondo la sua forma universale si comporta come un positivo e un negativo, ciascun de' quali è posto come esclusivo e soltanto in sè è identico coll'altro. La determinazione di giudizio in quanto determinazione di concetto è in lei stessa un universale, posto come tale che si continua nella determinazione opposta. Viceversa la relazione del giudizio è la

medesima determinazione che hanno gli estremi, poichè è appunto questa universalità e continuazione dell'uno di essi nell'altro; in quanto gli estremi son distinti, anche la relazione ha in lei la negatività.

L'indicato passaggio dalla forma della relazione alla forma della determinazione porta seco la conseguenza immediata che il Non della copula deve egualmente unirsi al predicato, e questo esser determinato come il non-universale. Ma per una conseguenza altrettanto immediata il non-universale è il particolare. — Se il negativo vien tenuto fermo nella determinazione affatto astratta dell'immediato non essere, il predicato non è che l'affatto indeterminato non-universale. Di questa determinazione si tratta d'altra parte nella logica a proposito dei concetti contraddittorii, inculcandosi come cosa importante che nel negativo di un concetto ci si deve attenere soltanto al negativo, e che questo dev'esser preso come la semplice estensione indeterminata dell'altro del concetto positivo. Così il semplice non bianco sarebbe tanto il rosso, il giallo, il blu etc. quanto il nero. Ma il bianco come tale è la inconcettuale determinazione dell'intuizione. Il Non del bianco è allora l'altrettanto inconcettuale non essere, astrazione che venne considerata proprio al principio della logica e della quale si conobbe come prima verità il divenire. Quando nella considerazione delle determinazioni del giudizio s'impiega come esempio cotesto contenuto inconcettuale tratto dall'intuizione e dalla rappresentazione, e si prendono come determinazioni del giudizio le determinazioni dell'essere e quelle della riflessione, cotesto è quel medesimo procedimento privo di critica come quando si applicano con Kant i concetti intellettuali all'infinita idea razionale ovvero alla cosiddetta cosa in sè. Il concetto, cui appartiene anche il giudizio che da esso deriva, è la vera cosa in sè, ossia il razionale; quelle determinazioni invece appartengono all'essere oppure all'essenza, e non sono ancora forme elaborate e sviluppate in quel modo come si trovano nella lor verità, cioè nel concetto. — Quando

ci si ferma al bianco, al rosso etc. come rappresentazioni sensibili, si chiama concetto, come al solito, qualcosa che non è se non una determinazione della rappresentazione, e allora certamente il non bianco, il non rosso etc. non sono un positivo, come anche il non triangolare è un che di affatto indeterminato, poichè la determinazione basata in generale sul numero e sul quanto è la determinazione essenzialmente indifferente, vuota di concetto. Ma come il non essere stesso, così anche cotesto contenuto sensibile dev'esser concepito, e deve perdere quella indifferenza e quell'astratta immediatezza che ha nella cieca ed immobile rappresentazione. Già nell'esser determinato il nulla, vuoto di pensiero, diventa il limite, per cui è pur vero che qualcosa si riferisce a un altro fuori di lui. Nella riflessione poi esso è il negativo, che si riferisce essenzialmente a un positivo ed è perciò determinato. Un negativo non è già più quell'indeterminato non essere; è posto come quello che è solo in quanto sta a lui di contro il positivo, mentre il terzo è il loro fondamento. Il negativo è ritenuto quindi dentro una sfera chiusa dove quello che l'uno non è è qualcosa di determinato. — Ma più ancora nell'assolutamente fluida continuità del concetto e delle sue determinazioni il Non è immediatamente un positivo, e la negazione non è soltanto determinazione, ma è accolta nell'universalità e posta come identica con questa. Il non universale è quindi subito il particolare.

2. In quanto la negazione riguarda la relazione del giudizio e il giudizio negativo viene ancora considerato come tale, esso è anzitutto ancora un giudizio; si ha pertanto il rapporto di soggetto e predicato, ossia d'individualità e universalità, nonchè la relazione loro, la forma del giudizio. Il soggetto in quanto è l'immediato che sta per base rimane non toccato dalla negazione; ritiene pertanto la sua determinazione, di avere un predicato, ossia la sua relazione all'universalità. Ciò che vien negato non è quindi l'universalità in generale nel predicato, ma quell'astrazione o determinazione di esso che di fronte a cote-

st'universalità appariva qual contenuto. — Il giudizio negativo non è dunque la negazione totale; la sfera generale che contiene il predicato continua a sussistere; la relazione del soggetto al predicato è quindi essenzialmente ancora positiva; la tuttor rimasta determinazione del predicato è egualmente una relazione. — Quando p. es. si dice: La rosa non è rossa, con ciò vien negata soltanto la determinazione del predicato, separandola dall'universalità, che egualmente gli compete. La sfera universale, il colore, è conservata. Se la rosa non è rossa, con ciò si ammette che abbia un colore e un altro colore. Secondo questa sfera universale il giudizio è ancora positivo.

L'individuo è un particolare, — questa forma positiva del giudizio negativo esprime questo in maniera immediata; il particolare contien l'universalità. Esprime anche, per di più, che il predicato non sia soltanto un universale, ma sia anche un determinato. La forma negativa contien lo stesso; perchè in quanto p. es. la rosa non è veramente rossa, non solo deve ritenere qual predicato la sfera universale del colore, ma deve anche avere un certo altro colore determinato. È tolta via dunque soltanto la singola determinazione del rosso, e non solo è lasciata la sfera universale, ma è conservata anche la determinazione, ridotta però a una determinazione indeterminata, a una determinazione universale, e pertanto alla particolarità⁽¹⁾.

(1) [La particolarità del predicato del giudizio negativo risulta nella maniera più chiara dalla considerazione fatta qui sopra, ossia da ciò che, per avere un senso, ogni giudizio negativo deve presupporre un giudizio positivo che affermi del medesimo soggetto il genere (o più in generale, come dice Hegel, la « sfera ») cui appartiene il predicato negato. È certo che il giudizio negativo: Questa rosa non è rossa, presuppone il giudizio positivo: Questa rosa è colorata. L'aceto non è dolce, presuppone: L'aceto ha un sapore, e così via. Se non si dice: La prudenza non è rossa, l'ipotenusa non è dolce, ciò avviene appunto perchè di cotesti soggetti non si può affermare nemmeno il genere cui tali predicati appartengono, il colore e il sapore. Cotesti giudizi sono affatto privi di senso. Negli altri invece, che sono i soli veri giudizi negativi, il negare dei rispettivi soggetti il rosso e il dolce mette in rilievo come questi predicati siano delle particolarità rispetto a quelle universalità o generi che dei soggetti stessi si po-

3. La particolarità, che si è mostrata come determinazione positiva del giudizio negativo, è ciò che media fra l'individualità e l'universalità. Così il giudizio negativo è ora in generale quello che media e conduce al terzo passo, la riflessione del giudizio dell'esistenza in sè stesso. Esso è secondo il suo significato oggettivo soltanto il momento del mutamento degli accidenti, ovvero, nell'esistenza, delle singole proprietà del concreto. Con questo mutamento sorge la determinazione completa del predicato, ossia il concreto come posto.

L'individuo è un particolare, secondo l'espressione positiva del giudizio negativo. Ma è anche vero che l'individuo non è un particolare; perchè la particolarità è di maggiore estensione che l'individualità; è dunque un predicato che non corrisponde al soggetto, ed in cui questo non ha pertanto ancora la sua verità. L'individuo è soltanto un individuo, la negatività che si riferisce non ad altro, sia positivamente sia negativamente, ma soltanto a sè stessa. — La rosa non è un colorato qualunque, ma ha soltanto quel colore determinato che è il color rosa. L'individuo non è un Determinato indeterminato, ma è il Determinato determinato.

Uscendo da questa forma positiva del giudizio negativo, questa sua negazione non apparisce daccapo che come una prima negazione. Ma non è così. Anzi, il giudizio negativo è già in sè e per sè la seconda negazione, ossia la negazione della negazione, e questo, ch'esso è in sè e per sè, dev'esser posto. Esso nega cioè la determinazione del

trebbero affermare e implicitamente si affermano. È vero che anche il giudizio positivo importa che del soggetto si debba parimenti affermare il genere cui il predicato appartiene (secondo la nota regola per cui ciò che si predica del predicato si predica anche del soggetto). Ma nel giudizio positivo non è ancora posta alcuna distinzione fra predicato particolare (negato) e predicato universale (affermato); tutti e due sono affermati, sebbene il primo esplicitamente e il secondo solo implicitamente; perciò tutti e due non son così riguardati che nella loro semplice, immediata universalità. Nel giudizio negativo invece la negazione separa i due predicati, e pone quello esplicito come particolare, e quello implicito (il genere) come universale. Nota del trad.]

predicato del giudizio positivo, la sua determinazione astratta, ovvero, considerandola come contenuto, la qualità singola che contiene del soggetto. Ma la negazione della determinazione è già la seconda negazione, epperò il ritorno infinito dell'individualità in sè stessa. Con ciò è dunque avvenuto il ristabilimento della totalità concreta del soggetto, o meglio esso è posto ora soltanto quale individuo, in quanto è stato mediato con sè dalla negazione e dal togliersi di essa. Dal canto suo il predicato è passato così dalla prima universalità alla determinazione assoluta e si è pareggiato al soggetto. Il giudizio pertanto è questo: L'individuo è individuo. — D'altra parte, siccome il soggetto doveva parimenti esser preso come universale, e siccome nel giudizio negativo il predicato, che di fronte a quella determinazione del soggetto è l'individuo, si allargò alla particolarità, e poichè ora per di più la negazione di questa determinazione è in pari tempo il purificarsi dell'universalità ch'esso contiene, così questo giudizio vale anche: L'universale è l'universale.

In questi due giudizi, che dianzi eran risultati per riflessione estrinseca, il predicato è già espresso nella sua positività. Ma anzitutto la negazione del giudizio negativo deve appunto apparire in forma di giudizio negativo. Si era mostrato, che in questo era rimasta ancora una relazione positiva del soggetto al predicato, nonchè la sfera universale di quest'ultimo. Esso conteneva pertanto da questo lato una universalità più scevra di limitatezza che non il giudizio positivo, e a più forte ragione, quindi, un tal predicato dev'essere negato del soggetto come individuo. In questo modo è negata l'intera estensione del predicato e nessuna relazione positiva corre più fra predicato e soggetto. Questo è il giudizio infinito.

c. Giudizio infinito.

Il giudizio negativo è tanto poco un vero giudizio quanto il positivo. Il giudizio infinito poi, che dev'esser la verità

di quello, è secondo la sua espressione negativa il giudizio infinito negativo, giudizio in cui è tolta via anche la forma del giudizio. — Ora questo è un giudizio contraddittorio. Dev'essere un giudizio, epperò deve contenere una relazione di soggetto e predicato; ma in pari tempo cotesta relazione non vi dev'essere. — Nelle logiche usuali si suol bensì recare il nome del giudizio infinito, ma senza che appunto riesca chiaro che cosa se ne debba pensare. — È facile trovar esempi di giudizi infiniti negativi, unendo negativamente come soggetto e predicato delle determinazioni, di cui l'una non solo non contien la determinazione dell'altra, ma non ne contien nemmeno la sfera universale. Tali sono p. es. lo spirito non è rosso, giallo etc., non è acido, non è alcalino, etc., la rosa non è un elefante, l'intelletto non è un tavolino, e simili. — Questi giudizi sono esatti ossia veri, come si soglion chiamare, ma malgrado cotesta verità sono assurdi e sciocchi. — O meglio, non son giudizi. — Un esempio più reale del giudizio infinito è l'azione cattiva. Nella lite civile vien negato qualcosa solo come proprietà dell'altra parte, concedendosi però che dovrebbe esser suo, quando vi avesse diritto; e le pretese proprie si avanzano solo in nome del diritto. In cotesto giudizio negativo la sfera universale, cioè il diritto, vien dunque riconosciuta e mantenuta. Invece il delitto è il giudizio infinito che nega non solo il diritto particolare, ma in pari tempo la sfera universale, ossia il diritto come diritto. Il delitto ha bensì la sua esattezza nell'essere un'azione reale, effettiva, ma siccome quest'azione si riferisce in maniera del tutto negativa al costume che ne costituisce la sfera universale, così esso è un'azione contraddittoria.

Il positivo del giudizio infinito, della negazione della negazione, è la riflessione dell'individualità in sè stessa, per la quale soltanto essa è posta come determinazione determinata. L'individuo è individuo, era la sua espressione secondo quella riflessione. Nel giudizio dell'esser determinato il soggetto è come individuo immediato,

epperò piuttosto solo come qualcosa in generale. E esso è posto come individuo, solo per via della mediazione dei giudizi negativi e infiniti.

L'individuo è con ciò posto come tale che si continua nel suo predicato, il quale è identico con lui; così nemmeno l'universalità è più come universalità immediata, ma è come una raccolta di diversi. Il giudizio infinito positivo suona anche: L'universale è universale, e così anche questo è posto come il ritorno in sé stesso.

Ora con questa riflessione in sé delle determinazioni del giudizio, il giudizio si è tolto. Nel giudizio infinito negativo la differenza è, per così dire, troppo grande perchè possa rimanere ancora costì un giudizio; il soggetto e il predicato non vi hanno addirittura nessuna relazione positiva fra loro; al contrario, nel giudizio infinito positivo v'è soltanto l'identità, e non si ha più un giudizio perchè manca intieramente la differenza.

Più precisamente, è il giudizio dell'esser determinato, quello che si è tolto. Con ciò è posto ciò che la copula del giudizio contiene, vale a dire che gli estremi qualitativi in questa loro identità son tolti. Ma in quanto questa unità è il concetto, essa è immediatamente scissa daccapo nei suoi estremi ed è come un giudizio, le cui determinazioni però non son più determinazioni immediate, ma riflesse in sé. Il giudizio dell'esser determinato è passato nel giudizio della riflessione.

B.

IL GIUDIZIO DELLA RIFLESSIONE.

Nel giudizio che ormai è sorto il soggetto è un individuo come tale. L'universale è in pari tempo non più una universalità astratta o una proprietà singola, ma posto come un universale che si è come raccolto in uno mediante la relazione di diversi, ovvero considerato in generale se-

condo il contenuto di diverse determinazioni, è l'assommarsi di molteplici proprietà ed esistenze. — Dovendo recare esempi di predicati dei giudizi di riflessione, occorre che siano di un'altra sorta che non per i giudizi dell'esser determinato. Solo nel giudizio di riflessione si ha propriamente un contenuto determinato, vale a dire un contenuto in generale; poichè questa è la determinazione formale riflessa nell'identità, come distinta dalla forma, in quanto essa è una determinazione distinta, — qual è ancora in quanto giudizio. Nel giudizio dell'esser determinato il contenuto non è che un contenuto immediato, ovvero astratto, indeterminato. — Come esempi di giudizi di riflessione possono quindi servire: L'uomo è mortale, le cose son caduche, questa cosa è utile, nociva; la durezza, l'elasticità dei corpi, la felicità e via dicendo son di cotesti predicati speciali. Essi esprimono una essenzialità, che è però una determinazione nel rapporto, ovvero una universalità comprensiva. Questa universalità, che si determinerà ulteriormente nel movimento del giudizio della riflessione, è ancora distinta dall'universalità del concetto come tale. Non è più certamente l'universalità astratta del giudizio qualitativo, ma conserva ancora la relazione all'immediato da cui proviene, e questo le sta in fondo come sua negatività. Il concetto determina l'esistenza anzitutto come delle determinazioni di rapporto, come delle continuità loro nella varia molteplicità dell'esistenza, — cosicchè il vero universale ne è bensì l'interna essenza, ma nell'apparenza, e questa natura relativa, o anche il contrassegno, non ne è ancora l'essere in sè e per sè.

Può sembrar ovvio di determinare il giudizio della riflessione come giudizio della quantità, a quel modo che il giudizio dell'esistenza fu anche determinato come giudizio qualitativo. Se non che come in questo l'immediatezza non era solo quella dell'essere, ma era essenzialmente anche l'immediatezza mediata ed astratta, in pari maniera qui quella tolta immediatezza non è semplicemente la tolta qualità, epperò non è semplicemente quantità; anzi, a quel

modo stesso che la qualità è l'immediatezza più esteriore, la quantità è la determinazione più esteriore che appartenga alla mediazione.

V'è ancora da far quest'osservazione intorno alla determinazione, così come appare nel suo movimento nel giudizio della riflessione, che cioè nel giudizio dell'esser determinato il movimento della determinazione si mostrava nel predicato, perchè cotesto giudizio era nella determinazione dell'immediatezza e quindi il soggetto appariva come quello che stava per base. Per una ragione analoga nel giudizio della riflessione il movimento progressivo del determinare si verifica nel soggetto, poichè questo giudizio ha per sua determinazione il riflesso essere in sè. L'essenziale è pertanto qui l'universale ossia il predicato. Il predicato costituisce quindi ciò che sta per base, cui occorre commisurare il soggetto, col determinar questo in maniera corrispondente a quello. — Pur tuttavia anche il predicato acquista coll'ulteriore sviluppo della forma del soggetto una determinazione ulteriore, ma però indirettamente, mentre quell'altra, per la ragione accennata, si mostra come una determinazione progressiva diretta.

Per quanto riguarda il significato oggettivo del giudizio, l'individuo entra per mezzo della sua universalità nell'esistenza, ma come in una determinazione di rapporto essenziale, essenzialità che si mantiene attraverso la molteplicità del fenomeno. Il soggetto dev'essere il determinato in sè e per sè; questa determinazione esso l'ha nel suo predicato. L'individuo è d'altro lato riflesso in questo suo predicato che è la sua essenza universale; il soggetto è pertanto l'esistente e l'apparente. In questo giudizio il predicato non è più inerente al soggetto; è anzi l'essere in sè sotto cui quell'individuo vien sussunto come un accidentale. Se i giudizi dell'esser determinato si possono anche determinare come giudizi d'inerenza, i giudizi della riflessione sono anzi giudizi di sussunzione.

a. Il giudizio singolare.

Il giudizio immediato della riflessione è ora daccapo: L'individuo è universale, presi però il soggetto e il predicato nel significato accennato. Cotesto giudizio si può dunque più precisamente esprimere così: Questo è un universale essenziale.

Ma un questo non è un universale essenziale. Quel giudizio, che secondo la sua forma universale è in generale un giudizio positivo, dev'esser preso negativamente. Se non che in quanto il giudizio della riflessione non è semplicemente un giudizio positivo, la negazione non tocca direttamente il predicato, che non è inerente, ma è quello che è in sè. È il soggetto anzi il mutevole e quel che è da determinare. Il giudizio negativo si deve quindi intender qui in questo modo: Non un questo è un universale della riflessione; un simile In sè ha una esistenza più universale che non soltanto in un questo. Il giudizio singolare ha pertanto la sua prossima verità nel giudizio particolare.

b. Il giudizio particolare.

La non-individualità del soggetto, che dev'esser posta in luogo della sua singolarità nel primo giudizio di riflessione, è la particolarità. Ma l'individualità è determinata nel giudizio di riflessione come individualità essenziale. La particolarità non può esser quindi una determinazione semplice, astratta, in cui l'individuo sia tolto, l'esistente sia andato giù, ma può esser solo come un suo allargamento nella riflessione estrinseca. Il soggetto è quindi: Alcuni Questi, ossia una particolar moltitudine d'individui.

Questo giudizio: Alcuni individui sono un universale della riflessione, appare sulle prime come un giudizio positivo, ma è insieme anche negativo, poichè alcuno contiene l'universalità; secondo questa può esser riguardato come comprensivo, ma in pari tempo, in quanto è parti-

colarità, non è adeguato a quella. La determinazione negativa, che il soggetto ha acquistato col passaggio del giudizio singolare, è anche, come si è mostrato di sopra, determinazione della relazione, cioè della copula. Nel giudizio: Alcuni uomini sono felici, sta la conseguenza immediata: Alcuni uomini non sono felici. Se alcune cose sono utili, appunto perciò alcune cose non sono utili. I giudizi positivo e negativo non cadon più uno fuor dell'altro, ma il giudizio particolare li contiene immediatamente tutti e due insieme, appunto perchè è un giudizio di riflessione. — Per questo però il giudizio particolare è indeterminato.

Se poi nell'esempio di un simil giudizio si considera il soggetto, alcuni uomini, animali etc., si vede che contiene oltre la particolar determinazione di forma: Alcuni, anche la determinazione di contenuto: Uomo etc. Il soggetto del giudizio singolare poteva essere: Quest'uomo, singolarità che propriamente si appartiene all'estrinseco mostrare; deve quindi suonare p. es. Caio. Ma il soggetto del giudizio particolare non può più essere: Alcuni Caii, perchè Caio dev'essere un individuo come tale. A quell'alcuni viene annesso quindi un contenuto più generale, come p. es. uomini, animali etc. Questo non è semplicemente un contenuto empirico, ma un contenuto determinato dalla forma del giudizio; è, vale a dire, un universale, poichè l'alcuni contien l'universalità, e questa dev'essere in pari tempo separata dagl'individui, poichè per base sta l'individualità riflessa. Più precisamente essa è la natura universale, ossia il genere uomo, animale, — quell'universalità, che è il risultato del giudizio di riflessione, come anticipata; a quella maniera che anche il giudizio positivo, in quanto ha per soggetto l'individuo, anticipava quella determinazione che è il risultato del giudizio dell'esser determinato.

Il soggetto che contien gl'individui, la lor relazione alla particolarità e la natura universale, è pertanto già posto come la totalità delle determinazioni del concetto. Ma que-

sta è propriamente una considerazione estrinseca. Ciò che nel soggetto è anzitutto posto già per la sua forma in relazione reciproca, è l'allargamento del questo a particolarità. Se non che questa generalizzazione non gli è adeguata. Questo è un che di compiutamente determinato; alcuni questi invece è indeterminato. L'allargamento deve convenire al questo; dunque gli deve corrispondere, dev'esser compiutamente determinato. Un tale allargamento è la totalità, o anzitutto l'universalità in generale.

Questa universalità ha per base il questo, poichè l'individuo è qui quello che è riflesso in sè; le sue determinazioni ulteriori scorron quindi su lui estrinsecamente, e a quel modo che la particolarità si determinò perciò come alcuni, così quell'universalità che il soggetto ha raggiunta è totalità, e il giudizio particolare è passato nel giudizio universale.

c. Il giudizio universale.

L'universalità, qual è nel soggetto del giudizio universale, è l'universalità esterna della riflessione, la totalità. Tutti son tutti gl'individui⁽¹⁾; l'individuo vi resta invariato. Questa universalità non è quindi che una raccolta degl'individui sussistenti per sè; è una comunanza che compete loro soltanto nel confronto. — Questa comunanza suol anzitutto affacciarsi alla rappresentazione soggettiva, quando si parla di universalità. Come prima ragione per cui una determinazione si debba riguardare come universale, si reca questa, ch'essa conviene a molti. Anche nell'analisi sta soprattutto dinanzi alla mente questo concetto dell'universalità, in quanto per es. lo sviluppo di una funzione in un polinomio vale come ciò ch'è più universale, in confronto allo sviluppo di quella medesima fun-

(1) Così si legge nell'edizione del 1841: « Alle sind alle Einzelne ». L'edizione del Lasson porta invece: « Alle sind als Einzelne ». Nota del trad.]

zione in un binomio; perchè il polinomio offre un maggior numero d'individualità che non il binomio. La pretesa che la funzione venga esposta nella sua universalità richiederebbe propriamente un pantonomio, l'infinità esaurita; ma qui si affaccia di per sè il limite di quella pretesa e l'esposizione della moltitudine infinita è costretta a contentarsi del dover essere di essa, epperò a contentarsi di un polinomio. Nel fatto però il binomio è già il pantonomio in quei casi in cui il metodo o regola concerne soltanto la dipendenza di un termine da un altro termine, e la dipendenza di molti termini da quelli che li precedono non si particolarizza, ma resta costì in fondo una sola e medesima funzione. Il metodo o regola si deve riguardare come il vero universale. Nel proseguimento dello sviluppo o nello sviluppo di un polinomio il metodo o regola non fa che ripetersi; per l'aumentata moltitudine dei termini non guadagna dunque nulla in universalità. Si è già tenuto parola in addietro della cattiva infinità e della sua illusione. L'universalità del concetto è l'Al di là raggiunto. Quell'infinità rimane affetta dall'al di là come da un che d'irraggiungibile; perciò resta semplice progresso all'infinito ⁽¹⁾. Quando a proposito di universalità non si ha dinanzi alla mente che la totalità, vale a dire una universalità che si deve esaurire negl'individui come individui, cotesta è una ricaduta in quella cattiva infinità; oppure anche non si fa che prendere la moltitudine in luogo della totalità. La moltitudine nondimeno, sia pur grande, riman pura e semplice particolarità, e non è totalità. — In cotesto però sta in maniera oscura dinanzi alla mente l'universalità in sè e per sè, del concetto; è il concetto, quello che spinge violentemente al di là della persistente individualità, cui la rappresentazione sta attaccata, e al di là dell'estrinseco della

(1) [Considerazione di una gran portata, come il lettore può intendere, anche relativamente al progresso del sapere filosofico e all'infinita perfettibilità della filosofia nella quale questa verità è venuta alla coscienza. Nota del trad.]

riflessione di quella, e sostituisce qui il tutti ⁽¹⁾ come totalità, o meglio come il categorico essere in sè e per sè.

Ciò si mostra d'altronde anche in questa totalità della riflessione, che è in generale l'universalità empirica. In quanto l'individuo è presupposto come un che d'immediato, epperò vien trovato ed estrinsecamente ricevuto, gli è parimenti estrinseca la riflessione che lo raccoglie in una totalità. Ma siccome l'individuo come questo è assolutamente indifferente di fronte a cotesta riflessione, l'universalità e cotesto individuo non si posson fondere in una unità. La totalità empirica riman perciò un compito, un dover essere, che non può così esser presentato come essere. Una proposizione empirica universale (poichè se ne stabiliscono pure di tali) riposa ora sulla tacita convenzione che, purchè non si possa portare alcuna istanza del contrario, la pluralità dei casi debba valere come totalità; ossia si fonda sull'ammettere che la totalità soggettiva, la totalità cioè dei casi giunti a conoscenza, possa esser presa per una totalità oggettiva.

Considerando ora più dappresso il giudizio universale al quale siamo, il soggetto che, com'è stato dianzi osservato, contiene come presupposta l'universalità in sè e per sè, l'ha ora in lui anche come posta. Tutti gli uomini esprime primieramente il genere uomo; in secondo luogo poi esprime questo genere nel suo smembramento, ma in modo che gl'individui sono in pari tempo ampliati a universalità del genere; viceversa, per via di questo collega-

(1) [La parola *Allheit*, per la cui traduzione anche in addietro si è per lo più dovuto ricorrere a « totalità », non ha, quando debba esplicitamente contrapporsi a *Totalität*, alcun corrispondente che io sappia in italiano. Con un barbarismo latino (poichè già i romani, senza parlare degli scolastici, ne dovettero crear qualcuno per l'espressione di concetti filosofici) si potrebbe dire *omnitas*. E la differenza, come il lettore può aver già compreso, è allora questa, che nella *Totalität* i singoli sono scomparsi, mentre nell'*Allheit* od *omnitas* sono ancora lì. Il senso di quest'ultima si accosta quindi a quello della parola, oggi ben conosciuta, di « collettività », salvo che in questa viene in rilievo soltanto il momento del raccogliere, e non anche quell'altro, che i raccolti son tutti. Nota del trad.]

mento coll'individualità, l'universalità è altrettanto intieramente determinata quanto l'individualità, e così l'universalità posta è divenuta eguale alla presupposta.

Propriamente però non si deve aver riguardo anticipatamente a ciò che vien presupposto, ma si deve considerar per sè il risultato nella determinazione formale. — L'individualità, in quanto si è ampliata a totalità, è posta come negatività, che è identica relazione a sè. Non è rimasta con ciò quella prima individualità, come p. es. l'individualità di un Caio, ma è la determinazione identica coll'universalità, ossia l'assoluto esser determinato dell'universale. — Quella prima individualità del giudizio singolare non era l'individualità immediata del giudizio positivo, ma era sorta mediante il movimento dialettico del giudizio dell'esser determinato in generale; era già determinata ad essere l'identità negativa delle determinazioni di quel giudizio. Questa è la vera presupposizione nel giudizio di riflessione. Di fronte al porre che scorre su questo, quella prima determinazione dell'individualità era il suo In sè. Così ciò ch'essa è in sè, è ora posto per mezzo del movimento del giudizio di riflessione, cioè l'individualità come relazione identica del determinato a sè stesso. Quella riflessione, che allarga l'individualità a totalità, non le è pertanto una riflessione estrinseca, ma con ciò non fa che diventar per sè quello che essa è già in sè. — Il risultato è quindi in verità l'universalità oggettiva. Il soggetto si è così spogliato della determinazione di forma del giudizio della riflessione, determinazione di forma che dal questo, attraverso l'alcuno, procedeva alla totalità. Invece di tutti gli uomini si deve ormai dire: l'uomo.

L'universalità, che è sorta per questa via, è il genere, l'universalità che è in lei stessa un concreto. Il genere non è inerente al soggetto, ossia non è una proprietà singola, e in generale non è una sua proprietà; ogni determinazione isolata il genere la contien disciolta nella sua purità e schiettezza. — Poichè è posto come questa negativa identità con sè, il genere è essenzialmente soggetto, ma non è più sus-

sunto nel suo predicato. Così si muta ora in generale la natura del giudizio di riflessione.

Cotesto giudizio era essenzialmente giudizio di sussunzione. Il predicato era determinato come l'universale che era in sè a fronte del suo soggetto. Secondo il suo contenuto esso poteva esser preso come una essenziale determinazione di rapporto, oppure anche come una nota, — determinazione secondo cui il soggetto è soltanto un fenomeno essenziale. Ma determinato come universalità soggettiva questo cessa di esser sussunto sotto una tal determinazione di rapporto o sotto una tal riflessione collettiva; di fronte a questa universalità un predicato tale è anzi un particolare. Il rapporto di soggetto e predicato si è con ciò rovesciato, e pertanto il giudizio si è anzitutto tolto.

Questo togliersi del giudizio coincide con quello che diventa la determinazione della copula, che noi abbiamo ancora da considerare; il togliersi delle determinazioni del giudizio, e il passaggio loro nella copula è una medesima cosa. — In quanto cioè il soggetto si è elevato nell'universalità, in questa determinazione è divenuto identico al predicato, che come universalità riflessa comprende in sè anche la particolarità; soggetto e predicato son quindi identici, vale a dire si son fusi assieme nella copula. Questa identità è il genere, ossia la natura in sè e per sè di una cosa. In quanto dunque cotesta identità si dirime daccapo in un giudizio, è la natura interna, quella per cui soggetto e predicato si riferiscono l'uno all'altro, relazione di necessità, dove quelle determinazioni di giudizio non sono che differenze inessenziali. Ciò che conviene a tutti gl'individui di un genere conviene per sua natura al genere, — è una conseguenza immediata e l'espressione di quello che si mostrò dianzi, cioè che il soggetto, p. es. tutti gli uomini, si spoglia della sua determinazione di forma, e che bisogna dire invece: l'uomo. — Questo nesso in sè e per sè costituisce la base di un nuovo giudizio, — il giudizio della necessità.

C.

IL GIUDIZIO DELLA NECESSITÀ.

La determinazione alla quale è giunta nel suo sviluppo l'universalità è, come si è mostrato, l'universalità in sè e per sè, ossia l'universalità oggettiva, alla quale nella sfera dell'essenza corrisponde la sostanzialità. Si distingue da questa, perchè appartiene al concetto e quindi non è soltanto la necessità interna, ma anche la necessità posta delle sue determinazioni, ovvero se ne distingue perchè la differenza le è immanente, mentre al contrario la sostanza ha la sua differenza soltanto nei suoi accidenti e non l'ha come principio in sè stessa.

Ora nel giudizio questa universalità oggettiva è posta, e così in primo luogo con questa sua determinazione essenziale come a lei immanente, in secondo luogo come diversa da lei qual particolarità di cui quell'universalità forma la base sostanziale. In questo modo essa è determinata come genere e specie.

a. Il giudizio categorico.

Il genere si divide, ovvero si rompe essenzialmente in ispecie; è genere solo in quanto comprende sotto di sè delle specie, e la specie è specie solo in quanto da un lato esiste in individui, e in quanto dall'altro lato è nel genere una universalità superiore. — Il giudizio categorico ha ora per predicato una universalità tale, che il soggetto ha in cotesto predicato la sua natura immanente. È poi appunto il primo o immediato giudizio di necessità, epperò è la determinazione del soggetto, per cui di fronte al genere o alla specie esso è un particolare ovvero un individuo, in quanto appartiene all'immediatezza dell'esistenza esteriore. — Anche l'universalità oggettiva poi ha soltanto qui la sua particolarizzazione immediata. Da un lato essa

è perciò una universalità determinata, rispetto alla quale si danno generi superiori; — dall'altro lato non è per l'appunto l'universalità prossima, vale a dire che non è precisamente la sua determinazione il principio della particolarità specifica del soggetto. Ma ciò che costì è necessario, è l'identità sostanziale del soggetto e del predicato, di fronte alla quale il proprio, per cui quello si distingue da questo, è soltanto come un inessenziale esser posto, — oppure è soltanto un nome. Il soggetto è riflesso nel suo predicato nel suo essere in sè e per sè. — Un predicato tale non dovrebbe esser messo insieme coi predicati dei giudizi considerati fino a qui. Quando p. es. si mettano insieme in una medesima classe i giudizi:

La rosa è rossa,
La rosa è una pianta,
oppure: Questo anello è giallo,
è oro,

e si prenda una proprietà così estrinseca, com'è il colore d'un fiore, quale un predicato simile alla sua natura vegetale, allora ci si lascia sfuggire una differenza che dovrebbe colpire l'intelligenza più comune. — Il giudizio categorico si deve quindi determinatamente distinguere dai giudizi positivo e negativo. In questi ciò che vien enunciato del soggetto è un singolo contenuto accidentale; in quello il contenuto è la totalità della forma riflessa in sè. La copula ha quindi in questo giudizio il significato della necessità, in quelli non ne ha altro che quello dell'astratto, immediato essere.

La determinazione del soggetto, per la quale esso è un particolare di fronte al predicato, è da principio ancora un che di accidentale; il soggetto e il predicato non si riferiscono necessariamente l'uno all'altro per la forma ossia per la determinazione; la necessità è quindi ancora come interna. — Ma il soggetto è soggetto solo come particolare, e in quanto ha una universalità oggettiva la deve essenzialmente avere secondo quella prima determinazione immediata. L'universale oggettivo, in quanto si determina,

cioè si pone nel giudizio, è essenzialmente in relazione identica con questa determinazione staccata da lui, con questa determinazione come tale, vale a dire che, essenzialmente, questa non è da porre come semplicemente accidentale. Solo per questa necessità del suo essere immediato il giudizio categorico corrisponde alla sua universalità oggettiva ed è in questo modo passato nel giudizio ipotetico.

b. Il giudizio ipotetico.

Se A è, è B; ossia, l'essere di A non è il suo proprio essere, ma è l'essere di un altro, cioè di B. — Ciò che è posto in questo giudizio è il nesso necessario di determinazioni immediate, che non è ancora posto nel giudizio categorico. — Vi son qui due esistenze immediate o estrinsecamente accidentali, delle quali nel giudizio categorico ve n'è dapprima soltanto una, il soggetto. Ma in quanto l'uno è esterno rispetto all'altro, immediatamente anche quest'altro è esterno rispetto al primo. — Per questa immediatezza il contenuto dei due lati è ancora un contenuto reciprocamente indifferente. Quindi questo giudizio è sulle prime una proposizione di vuota forma. Ora l'immediatezza è per vero dire in primo luogo come tale un essere per sè stante, concreto; ma in secondo luogo la relazione di cotesto essere è l'essenziale. Cotesto essere è quindi anche come semplice possibilità. Il giudizio ipotetico non contiene che A è, ovvero che B è, ma soltanto che se uno sia, allora è l'altro; il solo nesso degli estremi è posto come quello che è, non già gli estremi stessi. Anzi, in questa necessità ciascuno è posto come quello che è in pari tempo l'essere di un altro. — Il principio d'identità afferma che A è soltanto A, non B, e che B è soltanto B, non A. Nel giudizio ipotetico all'incontro è posto dal concetto l'essere delle cose finite secondo la loro verità formale, che cioè il finito è il suo proprio essere, ma in pari tempo non è il suo essere, ma è anzi l'essere di un altro. Nella sfera dell'essere il finito si muta, diventa un altro; nella

sfera dell'essenza è fenomeno, ed è posto che l'essere consiste in ciò che un altro appare in lui, e la necessità è la relazione interna, non ancora posta come tale. Il concetto poi è questo, che cotesta identità è posta, e che quello che è non è l'astratta identità con sè, ma è l'identità concreta e ch'esso è immediatamente in lui stesso l'essere di un altro.

Il giudizio ipotetico può per mezzo dei rapporti riflessivi esser preso in una determinazione più precisa come rapporto di ragion d'essere e conseguenza, condizione e condizionato, causalità etc. Come nel giudizio categorico la sostanzialità, così nel giudizio ipotetico è nella sua forma concettuale il nesso della causalità. Questo e gli altri rapporti stanno tutti sotto di esso; non son però più qui come rapporti di lati per sè stanti, ma i lati sono essenzialmente solo come momenti di una sola e medesima identità. — Ciò nondimeno questi momenti non sono ancora contrapposti nel giudizio ipotetico secondo le determinazioni concettuali come individuo o particolare ed universale, ma soltanto come momenti in generale. Il giudizio ipotetico ha perciò più che altro l'aspetto di una proposizione. Come il giudizio particolare è di contenuto indeterminato, così l'ipotetico è di forma indeterminata, in quanto che il suo contenuto non si comporta secondo la determinazione di soggetto e predicato. — Ciò nondimeno in sè l'essere, essendo l'essere dell'altro, è appunto perciò unità di sè stesso e dell'altro, e così universalità; esso è con ciò in pari tempo propriamente solo un particolare, poichè è un determinato, e nella determinazione sua non si riferisce semplicemente a sè. Non è però posta la semplice particolarità astratta, ma per l'immediatezza che le determinazioni hanno, i loro momenti son come distinti; in pari tempo per l'unità loro, che costituisce la lor relazione, la particolarità è anche come la loro totalità. — Ciò che quindi è veramente posto in questo giudizio, è l'universalità come identità concreta del concetto, le determinazioni del quale non hanno alcuna sussistenza per sè, ma sono unicamente delle parti-

colarità poste in quella. Così il giudizio è il giudizio disgiuntivo.

c. Il giudizio disgiuntivo.

Nel giudizio categorico il concetto è come universalità oggettiva, ed una individualità esterna. Nel giudizio ipotetico sorge in questa esteriorità il concetto nella sua identità negativa; per mezzo di questa i suoi momenti acquistano la determinazione posta ora nel giudizio disgiuntivo, determinazione che nel primo giudizio essi hanno immediatamente. Il giudizio disgiuntivo è quindi l'universalità oggettiva posta in pari tempo in unione colla forma. Esso contien dunque in primo luogo l'universalità concreta ossia il genere in forma semplice come soggetto; in secondo luogo contien quella stessa, ma come totalità delle sue diverse determinazioni. A è o B o C. Questa è la necessità del concetto, dove primieramente la medesimezza dei due estremi è una stessa estensione, contenuto e universalità; secondariamente essi son distinti secondo la forma delle determinazioni concettuali, in modo però che a cagione di quell'identità questa è come semplice forma. In terzo luogo appare perciò l'identica universalità oggettiva come il riflesso in sè contro la forma inessenziale, come contenuto, il quale però ha in lui stesso la determinazione della forma, una volta come semplice determinazione del genere, l'altra volta appunto come questa determinazione in quanto sviluppata nella sua differenza, — nel qual modo essa è la particolarità delle specie e la loro totalità, l'universalità del genere. — La particolarità nel suo sviluppo costituisce il predicato, essendo il più universale, poichè contiene tutta la sfera universale del soggetto, ma la contiene anche nella scomposizione della particolarizzazione.

Considerando più da vicino questa particolarizzazione, prima di tutto il genere costituisce l'universalità sostanziale delle specie. Il soggetto è quindi così B, come C;

cotesto *così come* denota l'identità positiva del particolare coll'universale; questo universale oggettivo si conserva perfettamente nella sua particolarità. Le specie, in secondo luogo, si escludono reciprocamente; A è o B , o C ; poichè le specie son la differenza determinata della sfera universale. Cotesto *o, o* è la loro relazione negativa. In questa son però altrettanto identiche quanto nell'universalità sostanziale; il genere è la loro unità come di particolari determinati. — Se il genere fosse una universalità astratta come nei giudizi dell'esser determinato, anche le specie non si dovrebbero prendere che come diverse e differenti fra loro; ma il genere non è quell'universalità esteriore, sorta solo mediante il comparare e il tralasciare; è anzi l'universalità immanente e concreta delle specie. — Un giudizio disgiuntivo empirico è privo di necessità. A è o B o C o D etc., perchè le specie B, C, D etc. si son trovate. Propriamente parlando non si può per questo pronunciare alcun *o, o*, poichè il numero di coteste specie non è se mai completo altro che soggettivamente; l'una specie esclude bensì l'altra; ma l'*o, o* esclude qualunque altra specie e chiude in sè una sfera totale. Questa totalità ha la necessità sua nell'unità negativa dell'universale oggettivo, il quale ha risoluto in sè l'individualità, e l'ha immanentemente in sè come semplice principio della differenza per cui le specie son determinate e riferite le une alle altre. Le specie empiriche invece hanno le lor differenze in qualche accidentalità, che è un principio estrinseco, ossia per ciò appunto non è il loro principio, e quindi non è nemmeno la determinazione immanente del genere. Coteste specie perciò non son nemmeno, secondo la determinazione loro, in relazione le une colle altre. — Ma per la relazione della lor determinazione le specie costituiscono l'universalità del predicato. — I cosiddetti concetti contrarii e contraddittorii dovrebbero propriamente trovar luogo soltanto qui, poichè nel giudizio disgiuntivo è posta la differenza essenziale del concetto. Ma hanno anche in pari tempo la lor verità in questo, che cioè il contrario

e il contraddittorio sono appunto distinti in maniera tanto contraria quanto contraddittoria. Contrarie son le specie in quanto son soltanto diverse (per mezzo cioè del genere come loro natura oggettiva hanno una sussistenza in sè e per sè); contraddittorie son poi in quanto si escludono. Ciascuna di queste determinazioni è però per sè unilaterale e senza verità. Nell'o, o del giudizio disgiuntivo è posta l'unità loro come lor verità, secondo cui quella sussistenza per sè stante è appunto come universalità concreta anche il principio dell'unità negativa, per cui a vicenda si escludono.

Per l'identità qui sopra mostrata del soggetto e del predicato secondo l'unità negativa, il genere è determinato nel giudizio disgiuntivo come genere prossimo. Quest'espressione indica anzitutto una differenza semplicemente quantitativa di più o meno determinazioni che un universale contenga in confronto di una particolarità che stia sotto di lui. Resta così accidentale, qual sia propriamente il genere prossimo. Ma in quanto poi il genere vien preso come un universale ottenuto semplicemente col tralasciare delle determinazioni, esso non può propriamente formare alcun giudizio disgiuntivo; perchè è accidentale se per avventura vi sia ancora rimasta quella determinazione che costituisce il principio dell'o, o; il genere non sarebbe in generale esplicito nelle specie secondo la sua determinazione, e le specie non potrebbero esser complete altro che accidentalmente. Nel giudizio categorico il genere è dapprima soltanto in questa forma astratta rispetto al soggetto, e quindi non è necessariamente il genere più vicino a questo, epperò gli è estrinseco. In quanto invece il genere è come universalità concreta essenzialmente determinata, allora, essendo la determinazione semplice, esso è l'unità dei momenti del concetto, che in quella semplicità son soltanto tolti, ma hanno la lor differenza reale nelle specie. Il genere è quindi il genere prossimo di una specie in quanto questa ha la sua differenza specifica nella determinazione essenziale di quello, e le specie in generale hanno la lor differente determinazione come principio nella natura del genere.

Il lato qui sopra considerato costituisce l'identità del soggetto e del predicato secondo l'esser determinato in generale, lato che fu posto dal giudizio ipotetico, la cui necessità è una identità d'immediati e di diversi ed è quindi essenzialmente come unità negativa. È in generale questa unità negativa, quella che separa il soggetto e il predicato, e che ora poi è posta essa stessa come distinta, nel soggetto come determinazione semplice, nel predicato come totalità. Quel separarsi del soggetto e del predicato è la differenza concettuale; nè la totalità delle specie nel predicato ne può poi essere un'altra. — Di qui risulta dunque la determinazione reciproca dei termini disgiuntivi. Essa si riduce alla differenza del concetto, poichè è soltanto questo, che si disgiunge e nella sua determinazione manifesta la sua unità negativa. Del resto la specie vien considerata qui unicamente secondo la sua semplice determinazione di concetto, non secondo la forma nella quale uscendo dall'Idea è entrata in una più ampia per sé stante realtà. Questa viene ad ogni modo lasciata fuori nel semplice principio del genere; ma la distinzione essenziale dev'essere un momento del concetto. Nel giudizio qui considerato è ormai propriamente posta, mediante il proprio progressivo determinarsi del concetto, appunto la sua disgiunzione, quello cioè che nel concetto venne a mostrarsi come la sua determinazione in sé e per sé, come la sua differenziazione in concetti determinati. — Siccome il concetto è ora l'universale, la totalità tanto positiva quanto negativa del particolare, così appunto perciò il concetto è anche immediatamente esso stesso uno dei suoi termini disgiuntivi; l'altro è poi questa universalità risolta nella sua particolarità, ossia la determinazione del concetto come determinazione, nella quale l'universalità appunto si esplica e dà a vedere come totalità ⁽¹⁾. — Quando la dis-

(1) [Sulle prime il concetto era una pluralità di concetti (la sfera dell'intelletto); questa era la sua determinazione, che però non appariva ancora come sua, come una determinazione cioè che il concetto stesso desse a sé stesso. Il concetto

giunzione di un genere in ispecie non ha ancora raggiunto questa forma, cotesta è una prova che la disgiunzione non si è elevata alla determinazione del concetto e non è sorta da quello. — Il colore è o violetto, o indaco, o celeste, o verde, o giallo, o aranciato, o rosso; di una distinzione simile si scorge subito la confusione e impurità anche empirica; già da questa parte, considerata per sè, essa è da chiamarsi barbara. Quando il colore venne concepito come unità concreta del chiaro e dell'oscuro, questo genere ha in lui quella determinazione che costituisce il principio del suo particolarizzarsi in ispecie. Di queste poi l'una dev'essere il colore assolutamente semplice, che contiene l'opposizione come in equilibrio e come racchiusa e negata nella sua intensità. Di fronte al colore semplice si deve presentare l'opposizione del rapporto del chiaro e dell'oscuro, al che, poichè cotesto rapporto riguarda un fenomeno naturale, si deve ancora aggiungere la neutralità indifferente dell'opposizione. — Il ritener come specie delle mescolanze quali il violetto e l'aranciato, e delle differenze di grado quali il blu indaco e il blu celeste, non può avere altro motivo che quello di una maniera di procedere affatto inconsiderata, che dà a vedere una troppo scarsa riflessione perfino per l'empirismo. — Del resto quali forme diverse e ancor più particolarmente determinate abbia la disgiunzione, secondo che accade nell'elemento della natura oppur dello spirito, non si appartiene a questo luogo di ricercarlo.

Il giudizio disgiuntivo ha anzitutto nel suo predicato i termini della disgiunzione, ma in pari tempo è anch'esso disgiunto. Il suo soggetto e il suo predicato sono i termini della disgiunzione. Essi sono i momenti del concetto posti

si diramava in molti concetti, ma quello che dapprima appariva, ossia che era per il concetto, erano soltanto i molti concetti, non il diramarsi in loro del concetto, epperò nemmeno il concetto come loro unità. Questo, che nell'immediatezza del principio mancava, ha ora finito di prodursi (porsi) nel giudizio disgiuntivo. Qui si hanno (sono ormai per il concetto) i molti concetti (predicato) e il diramarsi in loro (la forma di questo giudizio) di una unità che è il concetto stesso come tale (soggetto). Nota del trad.].

nella loro determinazione, ma insieme come identici; come identici α) nell'universalità oggettiva, che è nel soggetto come semplice genere e nel predicato come sfera universale e come totalità dei momenti del concetto; e parimenti come identici β) nell'unità negativa, nel nesso sviluppato della necessità secondo il quale la determinazione semplice nel soggetto si è smembrata nella differenza delle specie e vi costituisce appunto la loro essenzial relazione e il con sè identico.

Questa unità, la copula di questo giudizio, in cui gli estremi a cagione della loro identità si son fusi assieme, è pertanto il concetto stesso e precisamente come posto. Il semplice giudizio della necessità si è con ciò elevato a giudizio del concetto.

D.

IL GIUDIZIO DEL CONCETTO.

Difficilmente si potrà credere che il saper pronunciare giudizi dell'esser determinato o dell'esistenza, come: La rosa è rossa, la neve è bianca etc., sia segno di gran potenza giudicatrice. I giudizi della riflessione son più che altro delle proposizioni; nel giudizio della necessità l'oggetto è bensì nella sua universalità oggettiva, ma soltanto nel giudizio che resta ora a considerare si ha la relazione sua al concetto. Il concetto, in questo giudizio, è posto per base e, poichè sta in relazione coll'oggetto, è come un dover essere, cui la realtà può corrispondere o anche non corrispondere. — Solo un tal giudizio contien quindi un vero e proprio atto giudicativo. I predicati buono, cattivo, vero, bello, giusto etc. esprimono che la cosa è stata messa a confronto col suo universale concetto come con un assolutamente presupposto dover essere, e che gli corrisponde, oppur no.

Il giudizio del concetto è stato chiamato giudizio della modalità, e si ritiene ch'esso contenga la forma in cui si

comporta la relazione di soggetto e predicato in un intelletto esterno, e che non riguardi il valore della copula altro che relativamente al pensiero. Il giudizio problematico consisterebbe pertanto in ciò che l'affermare ovvero il negare verrebbe preso come facoltativo o come possibile, l'assertorio in ciò ch'esso verrebbe preso come vero ossia reale, e l'apodittico in ciò che quel medesimo affermare o negare verrebbe preso come necessario. — Si vede facilmente perchè in questo giudizio si è tanto vicini a uscire dal giudizio stesso e a considerarne la determinazione come qualcosa di semplicemente soggettivo. È qui infatti il concetto, il soggettivo, che daccapo nel giudizio risorge e si riferisce ad una realtà immediata. Se non che questo soggettivo non deve essere scambiato colla riflessione estrinseca, la quale è bensì anch'essa un che di soggettivo, ma in un altro senso che il concetto stesso. Il concetto, che sorge nuovamente dal giudizio disgiuntivo, è anzi l'opposto di un semplice modo o maniera. I giudizi precedenti sono soltanto un che di soggettivo in questo senso, poichè riposano sopra un'astrazione e una unilateralità, in cui il concetto è perduto. Il giudizio del concetto è invece, rispetto a quelli, l'oggettivo e la verità, appunto perchè ha per base il concetto nella sua determinazione come concetto, e non in una riflessione esterna, ossia relativamente a un pensiero soggettivo, cioè accidentale.

Nel giudizio disgiuntivo il concetto era posto come identità della natura universale colla sua particolarizzazione. Con ciò il rapporto del giudizio si era tolto. Questo concreto dell'universalità e della particolarizzazione è dapprima un semplice risultato. Ora esso si deve per di più sviluppare a totalità, in quanto che i momenti che contiene vi son sulle prime tramontati e non stanno ancora l'un contro l'altro in una determinata indipendenza. — Il difetto del risultato si può anche più determinatamente esprimer così, che nel giudizio disgiuntivo l'universalità oggettiva è bensì giunta a perfezione nella sua particolarizzazione, ma però la negativa unità di quest'ultima ritorna soltanto

in quella, e non si è ancora determinata come un terzo, cioè come individualità. — Siccome però il risultato stesso è l'unità negativa, così esso è bensì già questa individualità; se non che così esso è soltanto quest'unica determinazione, che deve ora porre la sua negatività, dirimersi negli estremi e in questo modo finirsi di sviluppare a sillogismo.

Il primo dirimersi di questa unità è il giudizio in cui essa è posta una volta come soggetto, come un individuo immediato, e poi come predicato, come relazione determinata dei suoi momenti.

a. Il giudizio assertorio.

Il giudizio del concetto è anzitutto immediato, e così è il giudizio assertorio. Il soggetto è un individuo concreto in generale; il predicato lo esprime come relazione della sua realtà, determinazione, o particolar costituzione, al suo concetto. (Questa casa è mal costruita, quest'azione è buona). Più precisamente cotesto giudizio contien dunque a) che il soggetto deve esser qualcosa; la sua natura universale si è posta come il concetto per sè stante; contien poi b) la particolarità, che non solo a cagione della sua immediatezza, ma anche a cagione della sua espressa distinzione dalla sua per sè stante natura universale, è come costituzione ed esistenza esteriore; anche questa, per via dell'indipendenza del concetto è dal canto suo indifferente di fronte all'universale e gli può corrispondere, oppure no. — Questa costituzione è l'individualità, che sta al di là della necessaria determinazione dell'universale nel giudizio disgiuntivo, determinazione che è soltanto come particolarizzazione della specie e come principio negativo del genere ⁽¹⁾. Pertanto l'universalità concreta, che è sorta dal

(1) [Nel giudizio disgiuntivo si ha soltanto la disgiunzione del genere in specie, perchè soltanto a queste dà luogo il proprio negarsi del genere come tale,

giudizio disgiuntivo, è sdoppiata nel giudizio assertorio in forma di estremi, cui manca ancora il concetto stesso come unità posta che li mette fra loro in relazione.

Perciò il giudizio non è che assertorio; la sua conferma o garanzia è un'assicurazione soggettiva. Che qualcosa sia buono o cattivo, giusto, conveniente, oppur no etc., ha la sua connessione in un terzo esterno. Che poi cotesta connessione sia posta estrinsecamente, ciò tornà quanto dire che è soltanto in sè ovvero intrinsecamente. — Se qualcosa è buono, oppur cattivo etc., nessuno quindi penserà che sia in certo modo buono soltanto nella coscienza soggettiva, ma in sè sia forse cattivo, ovvero che quelli di buono e cattivo, giusto, conveniente etc. non siano predicati degli oggetti stessi. La semplice soggettività dell'asserzione di questo giudizio consiste dunque in ciò che la connessione in sè del soggetto e del predicato non è ancora posta, ossia, che è lo stesso, in ciò che quella connessione è soltanto estrinseca. La copula è ancora un essere immediato, astratto.

All'assicurazione del giudizio assertorio sta quindi collo stesso diritto di contro l'assicurazione opposta. Quando si assicura: Quest'azione è buona, l'assicurazione opposta: Quest'azione è cattiva, è ancora egualmente legittima. — Ovvero, considerando la cosa in sè, il soggetto del giudizio, essendo un individuo immediato, non ha posta peranco

ossia perchè soltanto per le specie si può trovare nel genere un principio di differenziazione, non già per gl'individui. Questi stanno al di là di ogni possibile disgiunzione generica; son ciascuno quel che è in forza della sua costituzione ed esistenza esteriore, e differiscono così solo accidentalmente. Quindi è che mentre il genere, nel suo disgiungersi, non si spinge fino agl'individui, questi a loro volta, non toccati dal genere, non toccano lui, ossia gli sono indifferenti. Che questa particolare azione di Tizio sia buona o no, non fa nulla per il concetto di una buon'azione; viceversa, questo per sè stare del concetto dell'azione buona lascia appunto a questa determinata azione, secondo la sua particolare costituzione, di esser buona, oppur no. Nel giudizio assertorio la rispondenza dell'individuo immediato e concreto al suo concetto è espressa soltanto come un dover essere. Intanto per questa sorta di giudizi si comincia veramente a poter attribuire, a chi li pronuncia, il « giudizio », cioè il saggio discernimento p. es. in materie di morale, di politica, d'arte etc. Nota del trad.]

in lui in quest'astrazione quella determinazione che dovrebbe contenere la relazione sua al concetto universale. Resta così ancora accidentale, che corrisponda al concetto, oppure no. Il giudizio è quindi essenzialmente problematico.

b. Il giudizio problematico.

Il giudizio problematico è il giudizio assertorio, in quanto questo deve esser preso tanto positivamente, quanto negativamente. — Da questo lato qualitativo il giudizio particolare è similmente un giudizio problematico, poichè vale tanto positivamente quanto negativamente; — in pari maniera nel giudizio ipotetico è problematico l'essere del soggetto e del predicato; — così è anche posto che i giudizi singolare e categorico sono ancora un che di semplicemente soggettivo. Nel giudizio problematico come tale questo porre è però più immanente che in cotesti giudizi, perchè in quello il contenuto del predicato è la relazione del soggetto al concetto; qui pertanto si ha appunto la determinazione dell'immediato come di un accidentale.

Anzitutto appare soltanto come problematico, se il predicato debba essere unito con un certo soggetto, oppure no, e l'indeterminatezza cade perciò nella copula. Per il predicato non può nascere da ciò determinazione alcuna, perchè esso è già l'universalità oggettiva, concreta. Il problematico riguarda dunque l'immediatezza del soggetto, che vien così determinata come accidentalità. — Ma inoltre non si deve per cotesto astrarre dall'individualità del soggetto; spogliato assolutamente di questa, il soggetto non sarebbe che un universale; il predicato contiene appunto che il concetto del soggetto s'abbia a porre in relazione colla sua individualità. — Non si può dire: La casa, oppure una casa è buona, ma: Secondo com'è fatta. — Il problematico del soggetto in lui stesso costituisce la sua accidentalità come momento, la soggettività della

cosa, contrapposta alla sua natura oggettiva o al suo concetto, il semplice modo o maniera, ossia la costituzione.

Con ciò il soggetto stesso è distinto nella sua universalità o natura oggettiva, il suo dover essere, e nella costituzione particolare dell'esistenza. Così esso contiene la ragione o il fondamento, se è a quel modo come dev'essere. In questa guisa è reso pari al predicato. — La negatività del problematico, in quanto è indirizzata contro l'immediatezza del soggetto non significa così altro che questa sua originaria partizione, mentre esso è già in sé come unità dell'universale e del particolare, in questi suoi momenti, — partizione che è il giudizio stesso.

Si può ancora osservare che ciascuno dei due lati del soggetto, il suo concetto e la sua costituzione, può esser chiamato la sua soggettività. Il concetto è l'essenza universale di una cosa, questa essenza andata in sé; è l'unità negativa della cosa con sé stessa; quest'unità costituisce la soggettività di essa. Ma una cosa è anche essenzialmente accidentale, ed ha una costituzione esteriore. Questa si chiama parimenti la sua semplice soggettività, per contrapposto a quell'oggettività. La cosa stessa è appunto questo, che il suo concetto, come unità negativa di sé stesso, nega la sua universalità e si espone e presenta nell'esteriorità dell'individualità. — Come questo doppio è posto qui il soggetto del giudizio; quegli opposti significati della soggettività sono secondo la verità loro in uno stesso. — Il significato del soggettivo è divenuto problematico per ciò appunto che il soggettivo ha perduto quella immediata determinazione che aveva nel giudizio immediato, come anche la sua determinata contrapposizione al predicato. — Quegli opposti significati del soggettivo, che si affacciano anche nel ragionamento della riflessione ordinaria, potrebbero per sé stessi servire almeno a indicare che in uno solo di loro il soggettivo non ha alcuna verità. Il significato doppio è la manifestazione di questo, che ciascun singolo significato è per sé unilaterale.

Posto così il problematico come problematico della cosa,

posta la cosa colla sua costituzione, il giudizio stesso non è più problematico, ma apodittico.

c. Il giudizio apodittico.

Il soggetto del giudizio apodittico (la casa così e così fatta è buona, l'azione così e così fatta è giusta) ha in lui prima di tutto l'universale, quello ch'esso dev'essere, e in secondo luogo la sua costituzione. Questa contiene la ragione per cui all'intero soggetto conviene o no un predicato del giudizio di concetto, vale a dire che il soggetto corrisponde o no al suo concetto. — Questo giudizio è ora veramente oggettivo; ossia è la verità del giudizio in generale. Soggetto e predicato si corrispondono ed hanno il medesimo contenuto, e questo contenuto è appunto la posta universalità concreta; contien cioè i due momenti, l'universale oggettivo ossia il genere, e l'individualizzato. È qui dunque l'universale, che è lui stesso e si continua attraverso al suo contrapposto ed è universale solo come unità con questo. — Un universale come i predicati: buono, conveniente, giusto etc., ha per base un dover essere e contiene insieme la corrispondenza dell'esser determinato; non quel dover essere ossia il genere per sè, ma questa corrispondenza è l'universalità che costituisce il predicato del giudizio apodittico.

Il soggetto contien parimenti questi due momenti in una unità immediata come cosa. È però verità di essa, che sia rotta in sè nel suo dover essere e nel suo essere. Questo è il giudizio assoluto sopra ogni realtà. — Che questa partizione originaria, che è l'onnipotenza del concetto, sia in pari tempo un suo ritorno nella sua unità e relazione reciproca assoluta del dover essere e dell'essere, questo fa del reale una cosa ⁽¹⁾; l'interna relazione di

(1) [Intendi qui, come del resto anche sopra e subito dopo, la cosa nel senso enfatico, cioè la cosa reale, la vera cosa, quella che è quale dev'essere. Nota del trad.]

quelli, questa identità concreta, costituisce l'anima della cosa (1).

Il passaggio dalla semplicità immediata della cosa al corrispondere, che è la relazione determinata del suo dover essere e del suo essere, — ossia la copula, — si dà ora più precisamente a vedere come quello che risiede nella particolare determinazione della cosa. Il genere è l'universale in sè e per sè, che appare perciò come l'irrelativo; la determinazione invece è quello che si riflette in cotesta universalità in sè, ma in pari tempo si riflette in un altro. Il giudizio ha quindi nella costituzione del soggetto la sua ragion d'essere ed è perciò apodittico. Con ciò si ha ormai la copula determinata e piena, che prima consisteva nell'astratto *È*, e ora invece si è ulteriormente sviluppata in generale a ragion d'essere. Essa è anzitutto come determinazione immediata nel soggetto, ma è parimenti la relazione al predicato, il quale non ha altro contenuto che questo stesso corrispondere ossia il riferimento del soggetto all'universalità.

Così è tramontata la forma del giudizio, in primo luogo perchè soggetto e predicato sono in sè il medesimo contenuto, secondariamente, perchè il soggetto accenna colla sua determinazione al di là di sè stesso e si riferisce al predicato; ma in terzo luogo poi questo riferirsi è passato

(1) [Quest'anima si dà necessariamente un corpo, ossia una cosa di cui è anima. Perciò non son possibili cose che almeno una volta, o secondo l'uno dei loro esemplari, non tocchino la perfezione loro secondo il loro concetto, vale a dire non siano quali devono essere. Altrimenti di tali cose non si avrebbe addirittura alcun concetto, ossia non sarebber pensate, e non si conoscerebbero predicati come son quelli del giudizio apodittico. Il dove e il quando, il più spesso o il più di rado, e in generale la ripetizione dello stesso, non hanno per il concetto interesse alcuno. Nel suo ritorno nella propria unità, ritorno che è essenziale al concetto, questo attinge il suo altro, l'essere, la realtà, e lo riporta assolutamente seco. Le vedute cosiddette pessimistiche nel campo morale, circa il trovarsi o non trovarsi nel mondo uomini virtuosi, *σπουδαῖοι* nel senso di Aristotele, possono secondo i luoghi e i tempi raggiungere una esattezza relativa a un più o un meno, ma spinte in fondo ed erette in sistema, in quanto pretendano porre un dissidio insanabile fra l'essere e il dover essere, falsificano l'uno e l'altro, e si tolgono così di per sè la loro base. Nota del trad.]

nel predicato, ne costituisce solo il contenuto ed è così la relazione posta ossia il giudizio stesso. — In questo modo è ristabilita per intero la concreta identità del concetto, che era il risultato del giudizio disgiuntivo e costituisce la base interna del giudizio di concetto, mentre dapprima essa era posta soltanto nel predicato.

Quando si consideri più particolarmente il positivo di questo risultato che opera il passaggio del giudizio in un'altra forma, soggetto e predicato, come si è veduto, si mostrano nel giudizio apodittico ciascuno come il concetto intero. L'unità del concetto, come determinazione costituente la copula che li mette in relazione, è distinta in pari tempo da loro. Sulle prime essa sta soltanto dall'altro lato del soggetto come sua costituzione immediata. Ma in quanto è essenzialmente ciò che riferisce, non è soltanto cotesta costituzione immediata, ma è ciò che traversa soggetto e predicato ed è l'universale. — Mentre soggetto e predicato hanno il medesimo contenuto, per quella determinazione all'incontro è posta la relazione di forma, la determinazione come un universale ossia la particolarità. — Così essa contiene in sé entrambe le determinazioni di forma degli estremi ed è la relazione determinata del soggetto e del predicato; è la copula del giudizio adempiuta ossia piena di contenuto, l'unità del concetto risorta dal giudizio, dov'era perduta negli estremi. — Per mezzo di questo adempimento della copula il giudizio è diventato sillogismo ⁽¹⁾.

(1) [Spiacque a taluno che Hegel avesse abbandonato in questa trattazione del giudizio la divisione triadica. Ma oltrechè non bisogna poi annettere una importanza superstiziosa a conservare dappertutto il triadismo, con cui ad ogni modo non si vuol intendere che i momenti del processo abbiano ad esser contati (nel qual caso andrebbero a cadere uno fuori dell'altro e la dialettica sarebbe bell'e spacciata), la tetralogia può, anche a proposito del giudizio, esser facilmente ridotta a trilogia. Erdmann articolò così i momenti del processo del giudizio:

A. Giudizio dell'immediatezza (g. dell'esser determinato di H.)

1.° positivo.

2.° negativo.

3.° indeterminato (infinito) o identico.

CAPITOLO TERZO.

Il sillogismo.

Il sillogismo è risultato come ristabilimento del concetto nel giudizio, epperò come unità e verità di quei due. Il concetto come tale tien tolti i suoi momenti nell'unità; nel giudizio quest'unità è un interno, o, ch'è lo stesso, è un esterno, ed i momenti son bensì in relazione, ma son posti come estremi per sè stanti. Nel sillogismo le determinazioni di concetto son come gli estremi del giudizio, ma in pari tempo è posta la loro determinata unità.

Il sillogismo è così il concetto completamente posto, ed è quindi il razionale. — L'intelletto vien preso come facoltà del concetto determinato, che vien tenuto fermo per sè mediante l'astrazione e la forma dell'universalità.

B. Giudizio essenziale (g. della riflessione di H.)

- 1.° singolare.
- 2.° particolare.
- 3.° universale.

C. Giudizio concettuale.

- 1.° immediato (riunisce i due, categorico e assertorio di H.)
- 2.° di necessità o di costrizione (ipotetico e problematico di H.)
- 3.° concettuale completo o di libertà (disgiuntivo e apodittico di H.)

Rosenkranz preferì quest'altra divisione:

A. La forma generale del giudizio.

B. Le forme particolari del giudizio.

- 1.° L'inerenza della qualità: a) g. positivo; b) negativo; c) limitativo.
- 2.° La sussunzione della quantità: a) g. singolare; b) particolare; c) universale.
- 3.° L'immanenza della relazione: a) g. categorico; b) ipotetico; c) disgiuntivo.

C. Il giudizio modale come risoluzione del giudizio.

- 1.° Giudizio assertorio.
- 2.° problematico.
- 3.° apodittico.

Michelet conservò la tetralogia hegeliana; così pure Weissenborn; altre maniere di dividere od altre denominazioni si posson vedere in Kuno Fischer, nel nostro Spaventa etc. Nota del trad.]

Nella ragione invece i concetti determinati son posti nella loro totalità e unità. Non solo quindi il sillogismo è razionale, ma ogni razionale è un sillogismo. Da un pezzo il sillogizzare è stato attribuito alla ragione; d'altro lato però si parla della ragione in sè e per sè, di principii e leggi razionali in modo tale che non si vede chiaro come siano connesse fra loro quella ragione che sillogizza, e questa ragione che è fonte di legge e di altre verità eterne e pensieri assoluti. Se quella dev'esser soltanto la ragione formale e questa invece deve generare il contenuto, allora all'ultima, secondo questa distinzione, non dovrebbe appunto poter mancare la forma della ragione, cioè il sillogismo. Ciò nondimeno coteste due vengon tenute separate in modo tale, senza che a proposito dell'una si faccia menzione dell'altra, che la ragione dei pensieri assoluti par come se si vergognasse della ragione del sillogismo, e che il sillogismo pure sembra recarsi come un'operazione della ragione quasi solo per seguire un uso ormai stabilito. Manifestamente però, come si è ora appunto notato, la ragione logica, se vien riguardata come ragione formale, si deve essenzialmente poter riscontrare anche in quella ragione che ha da fare con un contenuto; anzi nessun contenuto può esser razionale altro che per la forma razionale. Non ci si può in proposito rivolgere a un discorso molto comune intorno alla ragione, perchè quello si astiene dal dichiarare che cosa insomma s'abbia a intendere per ragione. Questa conoscenza sedicente razionale è per lo più così affaccendata coi suoi oggetti, che dimentica di conoscere la ragione stessa, e la distingue e designa solo per mezzo degli oggetti che avrebbe. Se la ragione dev'essere quel conoscere che sa qualcosa intorno a Dio, alla libertà, al diritto e al dovere, intorno all'infinito, all'incondizionato, al soprasensibile, oppure ne fornisce anche soltanto delle rappresentazioni e dei sentimenti, allora da un lato questi ultimi non sono che oggetti negativi, dall'altro poi resta sempre in generale la prima domanda, che cosa v'è in tutti cotesti oggetti, che li rende razionali? — V'è questo, che la loro infinità non

è la vuota astrazione dal finito e l'universalità priva di contenuto e di determinazione, ma l'universalità piena, il concetto, il quale è determinato ed ha in lui la sua determinazione in questa vera guisa, che cioè esso si distingue in sè ed è come unità di queste sue differenze intellettuali e determinate. Soltanto così la ragione si eleva sopra il finito, il condizionato, il sensibile, o come altrimenti si voglia determinare, ed in questa negatività è essenzialmente piena di contenuto, poichè è l'unità come unità di estremi determinati. Ma così il razionale non è che il sillogismo.

Ora, come il giudizio, il sillogismo è anzitutto immediato. Così le sue determinazioni (termini) son determinazioni semplici, astratte, e così esso è sillogismo dell'intelletto. Se ci si arresta a questa sua forma, è certo che nel sillogismo la razionalità, benchè vi sia e sia posta, non apparisce. L'essenziale del sillogismo è l'unità degli estremi, il medio che li unisce e il fondamento che li regge. L'astrazione, in quanto tien ferma l'indipendenza degli estremi, contrappone loro questa unità come un'altrettanto fissa determinazione per sè stante, e la piglia in questo modo piuttosto come non unità che come unità. L'espressione di medio (*medius terminus*) è tolta da una rappresentazione spaziale e contribuisce dal canto suo a ciò che si stia fermi alla reciproca estrinsecità delle determinazioni. Se ora il sillogismo consiste nell'esser posta in esso l'unità degli estremi, e se poi invece questa unità viene addirittura da una parte presa per sè come un che di particolare, e dall'altra parte vien presa come una relazione soltanto estrinseca, e si fa della non unità il rapporto essenziale del sillogismo, allora quella ragione, che il sillogismo è, non giova nulla alla razionalità.

Il sillogismo dell'esser determinato, in primo luogo, dove le determinazioni son determinate così immediatamente e astrattamente, mostra in lui stesso (poichè è, come il giudizio, la relazione di quelle) che esse non sono tali determinazioni astratte, ma che ciascuna contiene la

relazione all'altra, e che il medio non contiene soltanto la particolarità di fronte alle determinazioni degli estremi, ma contien questi come posti in lui.

Per mezzo di questa sua dialettica il sillogismo dell'esser determinato si fa sillogismo della riflessione, il secondo sillogismo, — con determinazioni come tali che vi appare essenzialmente l'altra, ossia son poste come mediate, ciò che in generale debbon essere per il sillogismo.

In terzo luogo, in quanto questo apparire o esser mediato si riflette in sè stesso, il sillogismo è determinato come sillogismo della necessità, dove il mediante è la natura oggettiva della cosa. Poichè questo sillogismo determina gli estremi del concetto parimenti come totalità, il sillogismo è pervenuto alla corrispondenza del suo concetto ossia del medio, e del suo esser determinato ossia delle differenze estreme, vale a dire è pervenuto alla sua verità, e con ciò è passato dalla soggettività nell'oggettività.

A.

IL SILLOGISMO DELL'ESSER DETERMINATO O DELL'ESISTENZA.

1. Il sillogismo, qual è immediatamente, ha per suoi momenti le determinazioni del concetto come immediate. Son pertanto coteste le determinazioni astratte della forma, le quali non si sono ancora sviluppate colla mediazione a concrezione, ma son soltanto le determinazioni singole. Il primo sillogismo è quindi il sillogismo propriamente formale. Il formalismo del sillogizzare consiste nel rimaner fermi alla determinazione di questo primo sillogismo. Il concetto, scisso nei suoi momenti astratti, ha per estremi l'individualità e l'universalità, ed esso stesso appare come la particolarità che sta fra quelle. A cagione della loro immediatezza, come determinazioni riferentisi solo a sè stesse cotesti momenti son tutti insieme un contenuto.

singolo. La particolarità costituisce dapprima il medio, in quanto unisce in sè immediatamente i due momenti dell'individualità e della universalità. Per via della sua determinazione essa è da un lato sussunta sotto l'universale, d'altro lato è sussunta sotto di lei l'individuo, di fronte al quale essa ha universalità. Questa concrezione non è però sulle prime che una bilateralità. Il termine medio, a causa dell'immediatezza in cui è nel sillogismo immediato, è come determinazione semplice, e la mediazione ch'esso costituisce non è ancora posta. Il movimento dialettico del sillogismo dell'esser determinato consiste ora in ciò, che la mediazione, che sola costituisce il sillogismo, venga posta nei momenti di questo.

a. Prima figura del sillogismo.

I-P-U è lo schema generale del sillogismo determinato. L'individualità per mezzo della particolarità si conclude coll'universalità. L'individuo non è universale immediatamente, ma per mezzo della particolarità; e viceversa anche l'universale non è immediatamente individuo, ma vi si abbassa per mezzo della particolarità. — Queste determinazioni stanno come estremi una contro l'altra e sono uno in un terzo diverso. Tutte e due son determinazione; in ciò sono identiche; questa loro determinazione universale è la particolarità. Son però estremi tanto di fronte a questa quanto fra loro, perchè ciascun momento è nella sua determinazione immediata.

Il significato generale di questo sillogismo è che l'individuo, che come tale è infinito riferimento a sè e sarebbe perciò soltanto un interno, esce mediante la particolarità nell'esser determinato come nell'universalità, nella quale non appartien più soltanto a sè stesso, ma sta in una connessione esterna; viceversa, in quanto l'individuo si separa nella determinazione sua qual particolarità, in questa separazione esso è un concreto, e come riferimento della

determinazione a sè stessa è un universale, un che riferentesi a sè, epperò anche un vero individuo; nell'estremo dell'universalità è dall'esteriorità andato dentro di sè. — Il significato oggettivo del sillogismo, nel primo sillogismo, si ha soltanto superficialmente, in quanto che le determinazioni non vi sono ancora poste come quell'unità che fa l'essenza del sillogismo. Perciò cotesto sillogismo è ancora un che di soggettivo, poichè il significato astratto, che hanno i suoi termini, è così isolato non in sè e per sè, ma soltanto nella coscienza soggettiva. — Del resto il rapporto d'individualità, particolarità e universalità è, come si è mostrato, il rapporto formale necessario ed essenziale delle determinazioni del sillogismo. Il difetto non consiste in questa determinazione della forma, ma in ciò che sotto questa forma ciascuna singola determinazione non è in pari tempo più ricca. — Aristotele si attenne soprattutto al semplice rapporto dell'inerenza, in quanto assegna così la natura del sillogismo: Quando tre determinazioni stanno così fra loro, che l'un estremo è in tutta la determinazione media, e questa determinazione media è in tutto l'altro estremo, questi due estremi son necessariamente conclusi. Più che la determinazione dei tre termini fra loro, è solo più che altro espressa qui la ripetizione del rapporto eguale d'inerenza dell'un estremo verso il medio, e poi daccapo di questo verso l'altro estremo ⁽¹⁾. — Ora in quanto il sillogismo si basa sull'accennata determinazione di cotesti tre termini fra loro, si

(1) [È la famosa definizione degli Analitici Primi, I, 4. L'espressione ἐν ὅλῳ εἶναι indica veramente, com'è noto, il rapporto di sussunzione dell'individuo nella specie e della specie nel genere (v. ibid. I, 1; Phys. IV, 3, nonchè gl'interpreti antichi e moderni); ma l'aver denominato ἑσχατον (Γ) il termine minore, e πρῶτον (Α) il maggiore mostra che Aristotele ebbe soprattutto in vista, come dice Hegel, la via discendente ossia il rapporto d'inerenza (κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι), al quale del resto si attiene già subito esplicitamente nell'esempio. Nota del trad.]

vede subito che gli altri rapporti dei termini, che danno le altre figure, possono esser validi come sillogismi dell'intelletto solo in quanto si lasciano ridurre a quel rapporto originario. Non sono diverse specie di figure che stiano accanto alla prima, ma da un lato, in quanto abbiano ad esser sillogismi giusti, si basano soltanto sulla forma essenziale del sillogismo in generale, che è la prima figura; dall'altro lato poi, in quanto se ne allontanano, son trasformazioni in cui quella prima forma astratta passa necessariamente, determinandosi con ciò ulteriormente e fino a diventar totalità. Si vedrà subito più in particolare come stia la cosa.

I-P-U è dunque lo schema generale del sillogismo nella sua determinazione. L'individuo è sussunto sotto il particolare e questo sotto l'universale; quindi anche l'individuo è sussunto sotto l'universale. Oppure all'individuo è inerente il particolare, al particolare poi l'universale; dunque questo è inerente anche all'individuo. Il particolare è da un lato, cioè rispetto all'universale, soggetto; rispetto all'individuo è predicato; ossia, di fronte a quello è individuo, di fronte a questo è universale. Siccome in esso si trovano unite le due determinazioni, gli estremi sono stretti assieme (conclusi) da questa loro unità. Il dunque appare come una conseguenza, verificatasi nel soggetto, che venga derivata dall'accorgimento soggettivo nel rapporto delle due premesse immediate. In quanto la riflessione soggettiva enuncia le due relazioni del medio verso gli estremi come giudizi o proposizioni particolari e propriamente immediate, anche la conclusione, come relazione mediata, è ad ogni modo una proposizione particolare, e il dunque è l'espressione del suo esser la proposizione mediata. Questo « dunque » non è però da riguardarsi come una determinazione estrinseca a questa proposizione, una determinazione che abbia soltanto la sua ragion d'essere e la sede sua nella riflessione soggettiva, ma si deve anzi riguardare come fondato nella natura degli estremi stessi, la cui relazione viene daccapo enunciata come semplice giudizio

o proposizione solo in servizio della riflessione astraente e per opera sua, mentre la lor vera relazione è posta come il termine medio. — Dunque $I \text{ è } U$; che questo sia un giudizio, è una semplice circostanza soggettiva; il sillogismo sta appunto qui, che cotesto non è semplicemente un giudizio, vale a dire una relazione costituita dalla semplice copula, dal vuoto è, ma è anzi una relazione costituita dal medio determinato e pieno di contenuto.

Allorchè pertanto si riguarda semplicemente il sillogismo come costituito da tre giudizi, è questa una veduta formale che non tien conto del rapporto delle determinazioni, da cui tutto nel sillogismo dipende. È assolutamente una semplice riflessione soggettiva, quella che divide la relazione dei termini in premesse separate e in una conclusione distinta da quelle:

Tutti gli uomini son mortali;

Caio è un uomo;

Dunque è mortale.

Si è subito presi dalla noia, quando si sente tirar fuori un sillogismo simile. La noia viene da quella forma inutile che offre una parvenza di diversità con quelle proposizioni separate, parvenza che poi si dilegua subito nella cosa stessa. Il sillogizzare sembra soprattutto, per via di questa forma soggettiva, come un soggettivo espediente cui la ragione o l'intelletto ricorra là dove non può conoscere immediatamente. — La natura delle cose, il razionale, non si mette ad ogni modo all'opera collo stabilir prima una premessa maggiore, la relazione cioè di una particolarità a un universale già sussistente, e col trovar poi in secondo luogo la relazione separata di un'individualità a quella particolarità, donde finalmente verrebbe fuori in terzo luogo una nuova proposizione. — Questo sillogizzare che procede per proposizioni separate non è che una forma soggettiva; la natura della cosa è che le diverse determinazioni concettuali della cosa son congiunte nell'unità essenziale. Questa razionalità non è un espediente; anzi in confronto di quell'immediatezza della relazione che ha ancora luogo nel

giudizio, è l'oggettivo, e quell'immediatezza del conoscere è invece il semplice soggettivo, mentre il sillogismo è all'incontro la verità del giudizio. — Tutte le cose sono il sillogismo, un universale che mediante la particolarità è concluso coll'individualità; certo però non son dei tutti che constino di tre proposizioni.

2. Nel sillogismo intellettuale immediato i termini hanno la forma di determinazioni immediate. Esso dev'esser ora considerato da questo lato, secondo cui cotesti termini son contenuto. Può pertanto esser riguardato come sillogismo qualitativo a quel modo che il giudizio dell'esser determinato ha cotesto medesimo lato di determinazione qualitativa. I termini di questo sillogismo son quindi, come i termini di quel giudizio, delle determinazioni singole, in quanto la determinazione è posta, per il suo riferimento a sè, come indifferente rispetto alla forma, epperò come contenuto. L'individuo è un qualche oggetto concreto immediato, la particolarità è una singola fra le sue determinazioni, proprietà o rapporti, e l'universalità è a sua volta una determinazione ancora più astratta, ancora più individuale, nel particolare. — Poichè il soggetto, in quanto soggetto determinato immediatamente, non è ancora posto nel suo concetto, la sua concrezione non è ricondotta alle determinazioni essenziali di concetto. Quindi la sua determinazione riferentesi a sè è una molteplicità indeterminata, infinita. In questa immediatezza l'individuo ha una moltitudine infinita di determinazioni che appartengono alla sua particolarità, ciascuna delle quali può quindi costituire per lui un termine medio in un sillogismo. Per mezzo di ciascun altro termine medio esso si conclude poi con un altro universale; mediante ciascuna delle sue proprietà si trova in un altro contatto e nesso di esistenza. — Oltracciò anche il termine medio è un concreto in confronto all'universale; contiene esso stesso parecchi predicati, e l'individuo può daccapo per mezzo del medesimo termine medio venir concluso con parecchi universali. È quindi in generale affatto accidentale e arbitrario quale delle molte

proprietà di una cosa venga assunta, e in base a quale venga la cosa collegata con un predicato. Altri termini medii servono di passaggio ad altri predicati, e perfino il medesimo termine medio può costituir di per sè un passaggio a predicati diversi, poichè come particolare contiene in confronto all'universale un maggior numero di determinazioni.

Non solo però è egualmente possibile per un soggetto una moltitudine indeterminata di sillogismi e un solo sillogismo secondo il suo contenuto è accidentale, ma questi sillogismi, che riguardano il medesimo soggetto, debbono anche passare alla contraddizione. Poichè la differenza in generale, che è dapprima indifferente diversità, è altrettanto essenzialmente opposizione. Il concreto non è più un semplice fenomeno, ma è concreto, nel concetto, per l'unità degli opposti che si son determinati a momenti concettuali. In quanto ora secondo la natura qualitativa dei termini nel sillogismo formale il concreto vien preso in una singola delle determinazioni, che gli conviene, il sillogismo gli compartisce il predicato corrispondente a questo termine medio; ma in quanto da un altro lato si conclude alla determinazione opposta, quella conclusione si mostra per ciò come falsa, benchè per sè le sue premesse, e così pure la sua conseguenza, siano affatto giuste. — Se dal termine medio, che un muro è stato tinto di blu, si conclude che perciò è blu, la conclusione è giusta; ma il muro, malgrado questo sillogismo, può esser verde, se è stato anche coperto di color giallo, dalla qual ultima circostanza per sè conseguirebbe che fosse giallo. — Se dal termine medio della sensibilità si conclude che l'uomo non è nè buono nè cattivo, perchè del sensibile non si può predicar nè l'uno nè l'altro, il sillogismo è giusto, ma la conclusione è falsa, perchè dell'uomo, in quanto è un concreto, val parimenti anche il termine medio della spiritualità. — Dal termine medio della gravitazione dei pianeti, trabanti e comete verso il sole consegue rigorosamente che questi corpi cadano nel sole; ma non vi cadono, poichè sono anche per sè un proprio

centro di gravità ovvero, come si dice, sono spinti dalla forza centrifuga. In pari maniera dal termine medio della socialità può esser dedotta la comunanza dei beni dei cittadini; dal termine medio dell'individualità invece, seguito in maniera egualmente astratta, consegue lo scioglimento dello stato, com'è p. es. conseguito nell'impero tedesco in quanto ci si attenne a quest'ultimo termine medio. — A buon diritto nulla si riguarda come meno soddisfacente di un simile sillogismo formale, giacchè si basa sul caso o sull'arbitrio che venga adoprato un termine medio piuttosto che l'altro. Si sia pure sviluppata una deduzione simile con sillogismi, e ne sia pur pienamente riconosciuta l'esattezza; ciò non conduce addrittura a nulla, in quanto resta sempre che si diano altri termini medii dai quali può esser dedotto con altrettanta esattezza precisamente il contrario. — Le kantiane antinomie della ragione non son altro che questo, cioè che di un concetto una volta se ne prende per base una determinazione, e l'altra volta invece altrettanto necessariamente l'altra. — Questa insufficienza e accidentalità di un sillogismo non deve in proposito essere addossata semplicemente al contenuto, quasi fosse indipendente dalla forma, e questa soltanto riguardasse la logica. Sta anzi nella forma del sillogismo formale, che il contenuto sia una qualità così unilaterale; il contenuto è determinato a questa unilateralità da quella forma astratta. È infatti una qualità singola fra le molte qualità o determinazioni di un concreto oggetto o concetto, perchè secondo la forma esso non dev'esser nulla più che una tal determinazione immediata, singola. L'estremo della singolarità è come singolarità astratta il concreto immediato, epperò l'infinitamente o indeterminatamente molteplice; il medio è la particolarità egualmente astratta, epperò una singola di queste molteplici qualità, e così pure l'altro estremo è l'universale astratto. Il sillogismo formale è quindi essenzialmente a cagione della sua forma un che di puramente accidentale quanto al contenuto; e questo non perchè sia accidentale per il sillogismo che gli venga sottoposto que-

st'oggetto oppure un altro (la logica astrae da questo contenuto), ma in quanto sta costì per base un soggetto, è accidentale quali determinazioni di contenuto il sillogismo ne deduca.

3. Le determinazioni del sillogismo son determinazioni di contenuto da questo lato, che sono cioè determinazioni immediate, astratte, riflesse in sè. Il loro essenziale è però anzi di non essere tali determinazioni riflesse in sè, indifferenti fra loro, ma di essere invece delle determinazioni di forma. Perciò sono essenzialmente relazioni. Queste relazioni sono in primo luogo quelle degli estremi al medio, — relazioni che sono immediate, le *propositiones praemissae*, e precisamente da una parte quella del particolare all'universale, la *propositio maior*, dall'altra quella dell'individuo al particolare, la *propositio minor*. In secondo luogo v'è la relazione degli estremi fra loro, che è la relazione mediata, la *conclusio*. Quelle relazioni immediate, le premesse, son proposizioni o giudizi in generale, e contraddicono alla natura del sillogismo secondo la quale le diverse determinazioni del concetto non stanno fra loro in una relazione immediata, ma dev'esser posta anche la loro unità; la verità del giudizio è il sillogismo. Tanto meno posson le premesse rimaner relazioni immediate in quanto il contenuto loro consiste immediatamente in determinazioni diverse, cosicchè non sono identiche immediatamente in sè e per sè; a meno che siano proposizioni identiche pure, cioè vuote tautologie che non menano a nulla.

Ciò che si chiede alle premesse è quindi ordinariamente che siano dimostrate, cioè che debbano anch'esse darsi a vedere come conclusioni. Le due premesse danno così due altri sillogismi. Ma questi due nuovi sillogismi danno a loro volta insieme quattro premesse, che richiedono quattro nuovi sillogismi; questi hanno otto premesse, i cui otto sillogismi danno nuovamente per le loro sedici premesse sedici sillogismi, e così via in progressione geometrica all'infinito.

Qui si affaccia dunque daccapo quel progresso all'in-

finito che si era presentato per lo innanzi nell'inferiore sfera dell'essere e che non era più da aspettarsi nel campo del concetto, del ripiegamento assoluto dal finito in sè, nel dominio della libera infinità e verità. Venne mostrato nella sfera dell'essere che là dove si affaccia la falsa infinità, che sbocca nel progresso, si ha la contraddizione di un essere qualitativo e di un dover essere che vi passa sopra e resta impotente; il progresso stesso è la ripetizione dell'esigenza dell'unità affacciata contro il qualitativo, e della perpetua ricaduta nel limite non conforme a quell'esigenza. Ora nel sillogismo formale la base è la relazione immediata, ossia il giudizio qualitativo, e ciò che è venuto a porsi contro quella come verità superiore è la mediazione del sillogismo. La dimostrazione, procedente all'infinito, delle premesse non risolve quella contraddizione, ma non fa che sempre rinnovarla, ed è la ripetizione di un solo e medesimo difetto originario. — La verità del progresso infinito è anzi che vengano tolti il progresso stesso e quella forma che è già stata da lui determinata come difettosa. — Questa forma è quella della mediazione come I-P-U. Le due relazioni I-P e P-U devon esser mediate; se ciò accade nella stessa maniera, non si fa che duplicare la forma difettosa I-P-U, e così via all'infinito. P ha rispetto ad I anche la determinazione formale di un universale, e rispetto ad A la determinazione formale di un individuo, perchè queste relazioni sono in generale dei giudizi. Abbisognano quindi della mediazione; ma con quella configurazione si ripresenta soltanto daccapo quel rapporto che dev'esser tolto.

La mediazione deve pertanto avvenire in un altro modo. Per la mediazione di P-U si ha I; quindi la mediazione deve assumer la forma

P-I-U.

Per mediare I-P v'è U; questa mediazione diventa quindi il sillogismo:

I-U-P.

Se si considera questo passaggio più in particolare secondo il suo concetto, in primo luogo la mediazione del sillogismo formale è, come si mostrò dianzi, accidentale quanto al suo contenuto. L'individuo immediato ha nelle sue determinazioni una moltitudine indeterminabile di termini medii, e questi hanno a lor volta in generale altrettante determinazioni, cosicchè dipende affatto da un arbitrio esterno, ossia in generale da una circostanza estrinseca e da una determinazione accidentale, con quale universale si debba concludere il soggetto del sillogismo. La mediazione non è quindi quanto al contenuto nulla di necessario nè di universale, non è fondata nel concetto della cosa; anzi il fondamento del sillogismo è ciò che è a lei estrinseco, vale a dire l'immediato. E l'immediato è poi fra le determinazioni del concetto l'individuo.

Riguardo alla forma la mediazione ha parimenti per sua presupposizione l'immediatezza della relazione; quella è quindi mediata essa stessa, e precisamente dall'immediato, ossia dall'individuo. — Più particolarmente, per via della conclusione del primo sillogismo è l'individuo che è diventato il mediante. La conclusione è I-U; con ciò l'individuo è posto come universale. In una delle premesse, cioè nella minore I-P, esso è già come particolare; è perciò come quello in cui queste due determinazioni sono unite. — Ovvero la conclusione in sè e per sè esprime l'individuo come universale, e precisamente non in una maniera immediata, ma per via della mediazione; dunque come relazione necessaria. La particolarità semplice era il termine medio; nella conclusione questa particolarità è posta sviluppatamente come relazione dell'individuo e dell'universalità. Ma l'universale è ancora una determinazione qualitativa, il predicato dell'individuo. In quanto l'individuo è determinato come universale, è posto come universalità degli estremi, ossia come medio; è per sè l'estremo dell'individualità; ma siccome è ormai determinato come universale, è in pari tempo l'unità dei due estremi.

b. La seconda figura: P-I-U (1).

1. La verità del primo sillogismo qualitativo è che qualcosa è concluso con una determinazione qualitativa come con una determinazione universale non in sè e per sè, ma per mezzo di un'accidentalità, ossia in un'individualità. Il soggetto del sillogismo, in cotesta qualità, non è tornato nel suo concetto, ma è soltanto concepito nella sua esteriorità. L'immediatezza costituisce il fondamento della relazione, epperò la mediazione. Quindi è che in verità il medio è l'individuo.

Oltracciò la relazione sillogistica è il togliersi dell'immediatezza. La conclusione non è una relazione immediata, ma una relazione come per mezzo di un terzo. Contien quindi una unità negativa, epperò la mediazione è ormai determinata come quella che contiene in sè un momento negativo.

In questo secondo sillogismo le premesse sono P-I e I-U. Soltanto la prima di queste premesse è ancora una premessa

(1) [Come il lettore ha già veduto, Hegel inverte l'ordine aristotelico delle due ultime figure, mettendo per seconda la terza, e per terza la seconda di Aristotele. L'innovazione ebbe varia accoglienza presso i discepoli ed espositori. La seguirono fra gli altri Weissenborn (*Logik und Metaphysik*, Halle 1850) e Michelet (*System der Wissenschaft*, Berlin 1876). La rigettarono, tornando all'ordine aristotelico, Kuno Fischer (*Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1852) e Spaventa (*Log. e Met.* ed. Gentile, Bari 1911). Erdmann la seguì da principio (*Grundriss der Logik und Metaphysik*, Halle 1841), e poi l'abbandonò; e così pure fece Rosenkranz, che mentre nel *System der Wissenschaft* (Königsberg 1850, § 224) aveva detto: « La seconda figura contiene la mediazione dell'universale per via dell'individuo col particolare », nella *Wissenschaft der logischen Idee* (Königsberg 1858-59, vol. II, pag. 154), trattando delle figure del sillogismo più che altro storicamente, fa la seguente a parer nostro non inopportuna osservazione: « Sebbene Aristotele non porti alcun motivo per l'ordinamento suo e sebbene, come vien mostrato da Hegel, il passaggio dalla prima figura alla terza [di Aristotele] sarebbe più naturale che quello dalla prima alla seconda, pur tuttavia si deve sentir come un inconveniente nelle scienze [*als einen Uebelstand empfinden*] che, in una materia — si noti bene — su per giù indifferente, si vada contro a un uso generale stabilitosi attraverso due millenni, recando con ciò confusione. » Il formalismo intrinseco della materia trattata si rivela appunto in ciò che può esser trattata con facilità presso a poco eguale tanto in un modo quanto nell'altro. Nota del trad.]

immediata; la seconda I-U è già una premessa mediata, cioè dal primo sillogismo. Il secondo sillogismo presuppone quindi il primo, come viceversa il primo presuppone il secondo. — I due estremi son determinati qui fra loro come particolare e universale. Quest'ultimo conserva pertanto ancora il suo posto, è predicato. Ma il particolare ha fatto il cambio del suo; è soggetto, ossia è posto sotto la determinazione dell'estremo dell'individualità a quel modo che l'individuo è posto colla determinazione del medio o della particolarità. Tutti e due quindi non son più quelle astratte immediatezze che erano nel primo sillogismo. Pur tuttavia non sono ancora posti come concreti; collo stare nel posto dell'altro ciascuno è posto nella determinazione sua propria e in pari tempo, però soltanto estrinsecamente, nell'altra.

Il senso determinato e oggettivo di questo sillogismo è che l'universale non è in sè e per sè un determinato particolare (poichè anzi è la totalità dei suoi particolari), ma è una tal sua unica specie mediante l'individualità; le altre sue specie ne sono escluse dall'estrinsecità immediata. D'altro lato nemmeno il particolare è immediatamente in sè e per sè l'universale, ma l'unità negativa lo spoglia della determinazione e con ciò lo innalza all'universalità. — L'individualità, dovendo essere il predicato del particolare, gli si riferisce negativamente; non è cotesto il predicato del particolare.

2. Sul principio però i termini sono ancora delle determinazioni immediate; non si sono sviluppati di per sè stessi fino ad avere un significato oggettivo. Il mutato collocamento ottenuto da due di essi è la forma che è in loro soltanto estrinseca. Son quindi ancora in generale, come nel primo sillogismo, un contenuto reciprocamente indifferente, due qualità, che si trovan congiunte non in sè e per sè stesse, ma per mezzo di un'individualità accidentale.

Il sillogismo della prima figura era il sillogismo immediato, oppure il sillogismo in quanto è nel suo concetto come forma astratta, che non si è ancora realizzata nelle

sue determinazioni. In quanto questa pura forma è passata in un'altra figura, cotesto è da un lato la incominciata realizzazione del concetto in quanto nella dapprima immediata, qualitativa determinazione dei termini vien posto il momento negativo della mediazione e con ciò una ulterior determinazione di forma. -- In pari tempo però è questo un divenir altro della pura forma del sillogismo. Il sillogismo non corrisponde più pienamente a quella forma, e la determinazione posta nei suoi termini è diversa da quella originaria determinazione di forma. — In quanto vien riguardato solo come un sillogismo soggettivo che ha luogo in una riflessione esterna, esso vale come una specie del sillogismo, la quale dovrebbe corrispondere al genere, cioè allo schema generale I-P-U. Sulle prime però quel sillogismo non corrisponde a questo schema. Le sue due premesse sono P-I, ossia I-P, ed I-U. Il termine medio quindi è sussunto tutte e due le volte, ossia è tutte e due le volte soggetto, tale pertanto che gli sono inerenti gli altri due termini. Non è dunque un medio, il quale dev'essere una volta sussunto ossia predicato, e l'altra volta sussunto ossia soggetto, tale cioè che ad esso debba essere inerente l'un dei termini ed esser poi esso stesso inerente all'altro. — Il vero significato di ciò che questo sillogismo non corrisponde alla forma universale del sillogismo è che questa forma è passata in lui, in quanto la verità di essa consiste nell'essere un concludere soggettivo, accidentale. Se la conclusione nella seconda figura (senza ricorrer cioè a quella limitazione che si accennerà subito e che ne fa un che d'indeterminato) è esatta, è esatta perchè è tale per sè, non perchè è conclusione di questo sillogismo. Ma lo stesso caso si dà per la conclusione della prima figura; questa sua verità è ciò che è posto dalla seconda figura ⁽¹⁾. — Nell'opinione che la seconda figura ab-

(1) [In altra maniera. L'esattezza della conclusione della prima figura dipende dall'esattezza delle premesse. Ma le premesse non son per sè che semplici giudizi, la cui esattezza non dipende affatto dal soggetto, il quale nemmeno retrocedendo all'infinito nella deduzione di cotesti giudizi da altri è mai capace di for-

bia ad esser soltanto una specie, si tralascia di osservare il necessario passaggio della prima forma in questa seconda, e ci si ferma a quella come alla forma vera. In quanto dunque nella seconda figura (che per un'antica abitudine, senz'altro motivo, si porta come terza) debba parimenti aver luogo un sillogismo esatto in questo senso soggettivo, co-testo sillogismo deve convenire col primo, epperò, poichè una delle premesse, cioè I-U, ha il rapporto della sussunzione del termine medio sotto l'un estremo, l'altra premessa P-I⁽¹⁾ deve poter ottenere il rapporto opposto a quello che ha, e P potersi sussumere sotto I. Ma un rapporto simile sarebbe il togliersi del giudizio determinato: I è P, e non potrebbe aver luogo che in un giudizio indeterminato, cioè in un giudizio particolare. Quindi è che la conclusione, in questa figura, può esser soltanto particolare. Il giudizio particolare però, come già fu notato, è tanto positivo quanto negativo. Alla conclusione non può dunque appunto essere attribuito un gran valore. — In quanto poi il particolare e l'universale son gli estremi e son l'uno rispetto all'altro delle determinazioni immediate, indifferenti, è indifferente il loro rapporto stesso; l'una o l'altra determinazione può esser presa a piacimento come termine maggiore o minore, epperò anche l'una ovvero l'altra premessa come premessa maggiore o minore.

3. La conclusione, essendo tanto positiva quanto negativa, è così una relazione indifferente rispetto a queste determinazioni e quindi una relazione generale. A considerar

nirla loro; è extrasoggettiva. Questa extrasoggettività da cui resta quindi affetta anche la conclusione della prima figura è ora appunto quel che vien fuori (è posto) in questa seconda figura di Hegel, la cui conclusione, com'è noto, è esatta solo in quanto i due soggetti delle premesse, l'universale e il particolare, vengano effettivamente (cioè fuori del soggetto) a incontrarsi e coincidere in un certo individuo, a coincidere dunque accidentalmente, poichè l'individuo è appunto l'accidentale. V. lo stesso Hegel, qui dopo al n. 3. Nota del trad.]

(1) [Hegel ne indica semplicemente i termini senza tener conto dell'ordine loro. È la premessa minore della terza figura di Aristotele, la quale vi si presenta propriamente colla forma I-P, e solo nella riduzione di questa figura alla prima piglia, convertendosi, la forma P-I. Nota del trad.]

la cosa più dappresso, la mediazione del primo sillogismo era in sè una mediazione accidentale; nel secondo sillogismo quest'accidentalità è posta. È quindi una mediazione che si toglie. La mediazione ha la determinazione dell'individualità e dell'immediatezza; ciò che si conclude per mezzo di questo sillogismo deve anzi essere identico in sè e immediatamente; perchè quel medio, l'individualità immediata, è l'esser determinato infinitamente molteplice ed esteriore. In esso è dunque posta piuttosto la mediazione a sè estrinseca. Ma l'esteriorità dell'individualità è l'universalità; quella mediazione per opera dell'individuo immediato accenna al di là di sè stessa alla sua altra, che avviene così per opera dell'universale ⁽¹⁾. — Ovvero, ciò che dev'essere unito per mezzo del secondo sillogismo bisogna che sia concluso immediatamente; per mezzo dell'immediatezza, che forma la base di quello, non vien posto in essere alcun concludere determinato. L'immediatezza, cui quel sillogismo rimanda, è l'immediatezza contrapposta alla sua, — la tolta prima immediatezza dell'essere, — dunque l'immediatezza in sè riflessa o l'immediatezza in sè, l'universale astratto.

Il passaggio di questo sillogismo fu, dal lato preso a considerare, un divenir altro come il passare dell'essere, poichè gli sta in fondo il qualitativo e precisamente l'individualità immediata. Secondo il concetto però l'individualità in tanto conclude il particolare coll'universale in quanto toglie la determinazione del particolare, ciò che si dà a vedere come l'accidentalità di questo sillogismo. Gli estremi

(1) [Nel riconoscimento che la mediazione per opera dell'universale è l'altra della mediazione per opera dell'individuo immediato è implicito che anche questa è l'altra di quella, epperò che le due, almeno sotto un certo aspetto, stanno alla pari. Di qui già in astratto la possibilità di applicare anche alla seconda figura di Aristotele le considerazioni ora fatte a proposito della sua terza, divenuta la seconda di Hegel, nonchè la spiegazione della significativa circostanza, accennata in una nostra nota precedente, che la scuola hegeliana, e anche uno stesso scrittore, poterono variare quanto all'accettare l'innovazione relativa all'ordine delle figure, o rigettarla. Se l'esteriorità dell'individualità è l'universalità, anche l'individualità è l'esteriorità dell'universalità. Nota del trad.]

non vengon conclusi per mezzo di quella lor relazione determinata che hanno verso il termine medio. Questo non è quindi la loro unità determinata, e l'unità positiva che ancora gli compete è soltanto l'astratta universalità. In quanto però il medio vien posto in cotesta determinazione che è la sua verità, questa è un'altra forma del sillogismo.

c. La terza figura: I-U-P.

1. Questo terzo sillogismo non ha più una sola premessa immediata. La relazione I-U è stata mediata dal primo sillogismo, la relazione P-U dal secondo. Questo terzo sillogismo presuppone quindi i due primi; ma viceversa quei due presuppongono questo, come in generale ciascuno presuppone i due rimanenti. In quest'ultimo è così in generale compiuta la determinazione del sillogismo. — Una tal mediazione reciproca contiene appunto questo, che ogni sillogismo, benchè sia per sè la mediazione, in pari tempo però non ne è in lui stesso la totalità, ma ha in lui una immediatezza la cui mediazione si trova fuori di lui.

Considerato in lui stesso, il sillogismo I-U-P è la verità del sillogismo formale. Esprime che la mediazione di quello è la mediazione astrattamente universale, e che gli estremi non son contenuti nel medio secondo la lor determinazione essenziale, ma solo quanto alla loro universalità, e che anzi dunque non si conclude appunto, costì, quello che doveva esser mediato. È posto pertanto qui quello in cui consiste il formalismo del sillogismo, i cui termini hanno un contenuto immediato, indifferente verso la forma, ossia, che è lo stesso, son tali determinazioni di forma, che non si sono ancora riflesse così da diventar determinazioni di contenuto.

2. Il medio di questo sillogismo è bensì l'unità degli estremi, ma una unità in cui è fatta astrazione dalla determinazione, cioè l'universale indeterminato. In quanto però questo universale, come astratto, è insieme diverso dagli estremi come dal determinato, è anch'esso un de-

terminato di fronte a quelli, e il tutto è un sillogismo di cui si ha da considerare il rapporto verso il concetto di questo. Essendo l'universale, il medio è sussumente, ossia predicato, rispetto a tutti e due i suoi estremi; non è anche l'una volta sussunto, cioè soggetto. In quanto quindi questo sillogismo deve corrispondere come una specie al sillogismo in generale, ciò non può accadere se non in quanto, mentre l'una relazione, I-U, ha già il rapporto conveniente, anche l'altra U-P ⁽¹⁾ l'ottenga. Ciò accade in un giudizio dove il rapporto di soggetto e predicato è indifferente, in un giudizio negativo. Così il sillogismo diventa legittimo, ma la conclusione diventa necessariamente negativa.

Con ciò è ora anche indifferente quale delle due determinazioni di questa proposizione venga presa come predicato oppur come soggetto, e se nel sillogismo venga presa come estremo dell'individualità oppur della particolarità, epperò come termine minore o come termine maggiore. In quanto si è avvezzi ad ammettere che da ciò dipenda quale delle premesse abbia ad esser la maggiore o la minore, la cosa è qui divenuta indifferente. — Questa è la ragion d'essere dell'ordinaria quarta figura del sillogismo, figura che Aristotele non conobbe, e che finisce per riguardare una differenza affatto vuota, priva d'interesse. La collocazione immediata dei termini è costì la collocazione inversa di quella della prima figura. Siccome secondo la considerazione formale del giudizio il soggetto e il predicato della conclusione negativa non hanno il rapporto determinato di soggetto e predicato, ma uno può occupare il posto dell'altro, così è indifferente qual termine venga preso come soggetto e quale come predicato; quindi è anche indifferente qual premessa si prenda come maggiore e quale come minore. — Questa indifferenza, alla quale contribuisce anche la determinazione della parti-

(1) [Anche qui è trascurato l'ordine dei termini. La premessa maggiore di questa seconda figura aristotelica è propriamente P-U, e diventa U-P solo per la conversione necessaria ad operare la riduzione di questa figura alla prima. Nota del trad.]

colarità (specialmente in quanto si osserva che può esser presa in senso comprensivo), fa di cotesta quarta figura un che di affatto ozioso.

3. Il significato oggettivo di quel sillogismo, dove il medio è l'universale, è che il mediante come unità degli estremi è essenzialmente un universale. Siccome però l'universalità non è dapprima che l'universalità qualitativa od astratta, così non vi è compresa la determinazione degli estremi. Il loro concludersi, se deve aver luogo, deve anche avere il suo fondamento in una mediazione al di fuori di questo sillogismo, ed è riguardo a questo proprio così accidentale come nelle precedenti forme di sillogismi. In quanto poi ora l'universale è determinato come medio, e non vi è contenuta la determinazione degli estremi, questa è posta come del tutto indifferente ed estrinseca. — Con ciò, secondo questa semplice astrazione, è sorta anzitutto ad ogni modo una quarta figura del sillogismo, vale a dire quella del sillogismo privo di rapporto: U-U-U, sillogismo che fa astrazione dalla differenza qualitativa dei termini ed ha così per determinazione la loro unità semplicemente estrinseca, cioè la loro eguaglianza.

d. La quarta figura: U-U-U, ossia il sillogismo matematico.

1. Il sillogismo matematico significa: Se due cose o determinazioni sono eguali ad una terza, sono eguali fra loro. — Qui è cancellato il rapporto d'inerenza o sussunzione dei termini.

Il mediante è in generale un terzo; ma questo terzo non ha addirittura nessuna determinazione rispetto ai suoi estremi. Ciascuno dei tre può quindi essere indifferentemente il terzo che media. Quale debba essere adoprato a questo scopo, quali quindi delle tre relazioni si debban prendere come immediate e quale come mediata, dipende da circostanze esterne e da altre condizioni, — dipende cioè dal sapere, quali due di coteste tre relazioni siano le immedia-

tamente date. Ma questa determinazione non tocca punto il sillogismo stesso ed è affatto estrinseca.

2. Il sillogismo matematico vale in matematica come un assioma, cioè come una proposizione evidente in sè e per sè, come una proposizione prima che non sia suscettibile, nè abbisogni di alcuna dimostrazione, vale a dire di alcuna mediazione; che non presupponga nient'altro, nè possa derivarsi da altro. — Se si considera meglio quel pregio di questa proposizione, consistente nell'essere immediatamente evidente, si vede ch'esso risiede nel formalismo di questo sillogismo, che fa astrazione da ogni diversità qualitativa delle determinazioni, e tien conto soltanto della loro eguaglianza o disuguaglianza quantitativa. Appunto però per questa ragione cotesta proposizione non è senza presupposizione, ossia non è senza mediazione. La determinazione quantitativa, l'unica che vi si viene a riguardare, è solo per mezzo dell'astrazione dalla differenza qualitativa e dalle determinazioni del concetto. — Le linee e le figure, che vengon poste come uguali fra loro, s'intendon solo secondo la loro grandezza; un triangolo vien posto come uguale a un quadrato, ma non come triangolo al quadrato, sibben solamente quanto alla grandezza, e così via. In pari maniera nemmeno il concetto o le sue determinazioni entrano in questo sillogizzare; con questo, in generale, non si concepisce. L'intelletto non ha neppur davanti a sè le formali, astratte determinazioni del concetto. L'evidenza di questo sillogismo riposa quindi solo sul fatto ch'esso è così povero di determinazione di pensiero e così astratto.

3. Ma il risultato del sillogismo dell'esser determinato non è semplicemente quest'astrazione da ogni determinazione del concetto; la negatività delle determinazioni immediate, astratte, che ne derivò, ha anche un altro lato positivo, che cioè nella determinazione astratta è posta la sua altra e ch'essa è così divenuta concreta.

Per prima cosa tutti quanti i sillogismi dell'esser determinato si presuppongono l'un l'altro, e gli estremi serrati assieme nella conclusione son serrati assieme veramente

in sè e per sè solo in quanto siano d'altra parte uniti per una identità che abbia altrove il suo fondamento. Il termine medio, secondo la natura che ha nei sillogismi considerati fin qui, deve essere la loro unità di concetto, ma è soltanto una determinazione formale che non è posta come loro unità concreta. Se non che questo presupposto di ciascuna di quelle mediazioni non è semplicemente una data immediatezza in generale, come nel sillogismo matematico, ma è esso stesso una mediazione, cioè per ciascuno dei due altri sillogismi. Quello che dunque veramente si ha non è la mediazione fondata sopra una immediatezza data, ma la mediazione che si fonda sulla mediazione. Cotesta è pertanto non già la mediazione quantitativa, che prescinde dalla forma della mediazione, ma anzi la mediazione che si riferisce alla mediazione, ossia la mediazione della riflessione. Il circolo del presupporre reciproco, che questi sillogismi chiudon fra loro, è il ritorno di questo presupporre in sè stesso, presupporre che forma costì una totalità, e che non ha quell'altro, cui ogni singolo sillogismo accenna, al di fuori, per mezzo d'astrazione, ma lo afferra dentro il circolo.

Dal lato inoltre delle singole determinazioni di forma si è mostrato che in questo insieme dei sillogismi formali ciascuna di esse è venuta al posto del medio. Immediatamente il medio era determinato come la particolarità. Poi si determinò per via di un movimento dialettico come individualità e universalità. In egual modo ciascuna di queste determinazioni passò per i posti dei due estremi. Il risultato semplicemente negativo è l'estinguersi delle determinazioni formali qualitative nel sillogismo semplicemente quantitativo, matematico. Quello però che veramente si ha è il risultato positivo che la mediazione avviene non già per opera di una determinazione formale singola, qualitativa, ma per opera dell'identità concreta di esse. Il difetto e il formalismo delle tre considerate figure di sillogismi consiste appunto in ciò che il medio vi doveva esser costituito da una sola di coteste de-

terminazioni. — La mediazione si è dunque determinata come indifferenza delle determinazioni formali immediate o astratte e come positiva riflessione dell'una nell'altra. L'immediato sillogismo dell'esser determinato è con ciò passato nel sillogismo della riflessione.

NOTA.

Nell'esposizione qui fornita della natura del sillogismo e delle sue diverse forme si è anche avuto incidentalmente riguardo a quello che nell'ordinaria considerazione e trattazione dei sillogismi costituisce l'interesse principale, in che modo cioè in ciascuna figura si possa fare un sillogismo esatto. Tuttavia non si è assegnato in proposito che il momento capitale, passando sopra ai casi e ai viluppi che nascono quando si fa intervenire costì la differenza di giudizi positivi e negativi unitamente alla determinazione quantitativa, specialmente alla particolarità. — Saranno qui ancora al loro posto alcune osservazioni sull'ordinaria maniera di riguardare e trattare il sillogismo nella logica. — È noto che questa dottrina fu elaborata così minutamente, fino a che le sue cosiddette sottigliezze diventarono oggetto del fastidio e disgusto generale. Allorchè l'intelletto naturale si fece valere contro le vuote forme di riflessione da tutti i lati della coltura dello spirito, si voltò anche contro quell'artificiale conoscenza delle forme della ragione, e credette di poter fare a meno di cotesta scienza per il motivo che poteva eseguir già da sè naturalmente, senza speciale tirocinio, le singole operazioni di pensiero in essa registrate. L'uomo si troverebbe infatti egualmente male riguardo al pensare razionale se condizione di questo fosse il laborioso studio delle formule del sillogismo, come si troverebbe male (secondo che fu già notato nella prefazione) quando non potesse camminare e digerire senza aver studiato anatomia e fisiologia. Come anche lo studio di queste scienze può non esser privo di utilità per la condotta dietetica, così pure allo studio delle forme razionali sarà senza dubbio da attri-

buire un influsso, ancora più importante, sull'esattezza del pensare. Ma senza entrare a considerar qui questo lato che riguarda l'educazione del pensare soggettivo epperò propriamente la pedagogica, si dovrà concedere che quello studio che abbia per oggetto le maniere d'operare e le leggi della ragione debba essere in sè e per sè del massimo interesse, — di un interesse per lo meno non minore che la conoscenza delle leggi della natura e delle particolari forme di questa. Se non si reputa a vile di aver scoperto sessanta e tante specie di pappagalli, centotrentasette specie di veronica etc., molto meno che mai si potrà tenere a vile di rintracciar le forme della ragione. Una figura del sillogismo non è ella un che d'infinitamente superiore a una specie di pappagallo o di veronica?

Come quindi non si deve riguardar per niente meglio che rozzezza il disprezzare in genere la conoscenza delle forme della ragione, così bisogna riconoscere che la maniera ordinaria di esporre il sillogismo e le sue particolari configurazioni non costituisce una conoscenza razionale, non è una esposizione loro come forme della ragione, e che la sapienza sillogistica quella disistima ch'ebbe a riscuotere, se l'attirò colla sua futilità. Il difetto suo sta in ciò ch'essa si attiene in maniera assoluta alla forma intellettuale del sillogismo secondo la quale le determinazioni del concetto vengon prese come astratte determinazioni formali. È una inconseguenza tanto maggiore il tenerle ferme come qualità astratte, in quanto che nel sillogismo l'essenziale è costituito dalle loro relazioni, e l'inerenza e sussunzione contien già che l'individuo, poichè gli è inerente l'universale, è esso stesso un universale, e che l'universale, sussumendo l'individuo, è esso stesso un individuo; anzi, più particolarmente, il sillogismo pone appunto espressamente questa unità come medio, e la determinazione sua è appunto la mediazione, vale a dire che le determinazioni del concetto hanno per base non più come nel giudizio la loro reciproca estrinsecità, ma anzi l'unità loro. — Dal concetto del sillogismo vien pertanto pronunciata l'imper-

fezione del sillogismo formale, dove il medio si deve tener fermo non come unità degli estremi, ma come una determinazione formale, astratta, qualitativamente diversa da quelli. — La considerazione perde ancor maggiormente valore per il fatto che vengono ancora ammesse come rapporti perfetti anche quelle relazioni o giudizi, dove perfino le determinazioni formali diventano indifferenti, come nei giudizi negativi e particolare, relazioni o giudizi che quindi si approssimano alle proposizioni. — In quanto ora in generale la forma qualitativa I-P-U vale come il definitivo e l'assoluto, la considerazione dialettica del sillogismo se ne va, epperò i sillogismi rimanenti vengono riguardati non come cambiamenti necessari di quella forma, ma come specie. — È indifferente a tal proposito che il primo sillogismo formale venga esso stesso riguardato solo come una specie accanto alle rimanenti, oppure come genere e specie nel tempo stesso. Quest'ultima cosa accade in quanto si riducono i rimanenti sillogismi al primo. Se questa riduzione non avviene espressamente, resta sempre per base il medesimo rapporto formale della sussunzione estrinseca, che è espressa dalla prima figura.

Questo sillogismo formale è la contraddizione che il medio dev'essere l'unità determinata degli estremi, eppure non è come questa unità, ma è come una determinazione qualitativamente diversa da quelli di cui dev'essere unità. Essendo questa contraddizione, il sillogismo è dialettico in sè stesso. Il suo movimento dialettico lo presenta nell'insieme completo dei suoi momenti concettuali in modo che son momenti del concludere non solo quel rapporto della sussunzione, ossia la particolarità, ma altrettanto essenzialmente l'unità negativa e l'universalità. In quanto ciascuno di essi è parimenti per sè soltanto un momento unilaterale della particolarità, anch'essi son dei medii imperfetti, ma in pari tempo ne costituiscono le determinazioni sviluppate. L'intero corso attraverso le tre figure presenta il medio in ognuna di queste determinazioni successivamente, e il vero risultato che sorge da ciò è che il medio non è una sola

di quelle determinazioni isolatamente presa, ma la loro totalità.

Il difetto del sillogismo formale non sta quindi nella forma di sillogismo, — anzi è questa la forma della razionalità, — ma sta in ciò che cotesta è solo come forma astratta ed è quindi priva di concetto. Venne mostrato che la determinazione astratta, a cagione della sua astratta relazione a sè, può esser considerata egualmente come contenuto. Perciò il sillogismo formale non porta altro che questo, che cioè una relazione di un soggetto a un predicato solo da questo termine medio segua o non segua. Non serve a nulla d'aver provato una proposizione con un sillogismo simile; a cagione della determinazione astratta del termine medio, che è una qualità vuota di concetto, si possono dare egualmente altri termini medii dai quali consegua il contrario; anzi dal medesimo termine medio si possono anche derivar daccapo, per mezzo di altri sillogismi, dei predicati opposti. — Oltre al non esser di gran risorsa, il sillogismo formale è anche un che di molto semplice. Le molte regole che venner ritrovate son già fastidiose per ciò che contrastan tanto colla natura semplice della cosa, ma poi anche perchè si riferiscono a quei casi dove il valore formale del sillogismo è per di più diminuito dalla determinazione formale esteriore, soprattutto della particolarità (specialmente in quanto dev'esser presa per questo scopo in senso comprensivo), mentre anche quanto alla forma non si ottengono allora che risultati di niun valore. — Il lato più giusto e importante del disfavore in cui è caduta la sillogistica è però ch'essa si occupa così diffusamente in una maniera vuota di concetto intorno ad un oggetto, il cui unico contenuto è appunto il concetto. — Le molte regole sillogistiche ricordano il modo di procedere dei maestri d'aritmetica, che danno parimenti sulle operazioni di calcolo una quantità di regole, le quali tutte presuppongono che non si abbia il concetto dell'operazione. — Ma i numeri sono una materia vuota di concetto, l'operazione di calcolo è un estrinseco raccogliere insieme o separare, un

procedimento meccanico (come poi si trovarono appunto macchine da calcolare che compiono queste operazioni); il più duro e stridente è invece quando vengon trattate come materia vuota di concetto le determinazioni formali del sillogismo, che son concetti.

Il vero colmo di questa inconcettuale maniera di pigliar le determinazioni concettuali del sillogismo è che Leibnitz (*Opp. Tom. II. P. I*) assoggettò il sillogismo al calcolo delle combinazioni, e calcolò con questo quante disposizioni del sillogismo son possibili, — riguardo cioè alle differenze di giudizi positivi e negativi, e poi di giudizi universali, particolari, indeterminati e singolari. Si trova che di coteste combinazioni ne son possibili 2048, di cui, escluse le inutili, restano 24 figure o modi utili. — Leibnitz fa gran caso dell'utilità dell'analisi combinatoria per trovare non soltanto le forme del sillogismo, ma anche le combinazioni di altri concetti. L'operazione con cui si trova cotesto è la stessa di quella con cui si calcola quante combinazioni di lettere permette un alfabeto, quanti diversi tratti son possibili ai dadi, quanti diversi giuochi colle carte dell'*Hombre* etc. Qui si trovan dunque le determinazioni del sillogismo messe in una medesima classe coi punti dei dadi e dell'*Hombre*, si vede preso il razionale come un che di morto e privo di concetto, ed è lasciato da parte il proprio del concetto e delle sue determinazioni, di stare, in quanto essenze spirituali, in relazione e di togliere per mezzo di questa relazione la loro determinazione immediata. — Quest'applicazione leibnitziana del calcolo delle combinazioni al sillogismo e al collegamento di altri concetti non si distingueva dalla screditata arte lulliana⁽¹⁾ se non perchè era più metodica dal lato del numero, ma per insensatezza la pareggiava. —

(1) [Raimondo Lullo, nato a Maiorca circa il 1235, morto nel 1315, scrittore di un'attività prodigiosa. Fu detto che i suoi scritti superavano il migliaio; di più di quattrocento di essi si son conservati i titoli. Nel *Grundriss der Geschichte der Philosophie* J. E. Erdmann dà un sunto assai particolareggiato della sua vita e delle sue dottrine. Nota del trad.]

Vi si connetteva un'idea accarezzata da Leibnitz, sorta in lui durante la sua gioventù, e che malgrado la sua incongruità e leggerezza non venne da lui abbandonata neanche più tardi, quella cioè di una caratteristica universale dei concetti, — di una lingua scritta dove ogni concetto venga presentato secondo ch'esso è una relazione di altri o si riferisce ad altri, — quasi che nel collegamento razionale, che è essenzialmente dialettico, un contenuto ritenesse ancora quelle medesime determinazioni che ha quando è fissato per sè.

Il calcolo di Ploucquet ⁽¹⁾ si è senza dubbio appigliato alla più conseguente maniera di procedere perchè il rapporto del sillogismo diventi suscettibile di esser sottoposto al calcolo. Si basa su questo, che nel giudizio si fa astrazione dalla differenza di rapporto, la differenza cioè d'individualità, particolarità, e universalità, e si tien ferma l'identità astratta del soggetto e del predicato, per cui essi si trovano ad esser matematicamente uguali, — relazione che riduce il sillogizzare a una interamente insignificante e tautologica formazione di proposizioni. — Nella proposizione: La rosa è rossa, il predicato non dovrebbe significare il rosso universale, ma soltanto il determinato rosso della rosa. Nella proposizione: Tutti i cristiani sono uomini, il predicato dovrebbe significare soltanto quegli uomini che son cristiani. Da questa proposizione e dall'altra: Gli ebrei non son cristiani, segue allora quella conclusione che non servi di buona raccomandazione a questo calcolo sillogistico presso Mendelssohn: Dunque gli ebrei non son uomini (non sono cioè quegli uomini che sono i cristiani). — Ploucquet indica come conseguenza della sua scoperta « *posse etiam rudes mechanice totam logicam doceri, uti pueri arithmetica docentur, ita*

(1) [Goffredo Ploucquet, tedesco, nato a Stoccarda il 25 agosto 1716, morto in quella stessa città il 13 settembre 1790. Segul Wolf, ed insegnò logica e metafisica a Tubinga. La sua opera *Methodus calculandi in logicis* uscì nel 1768. Nota del trad.]

quidem ut nulla formidine in ratiociniis suis errandi torqueri vel fallaciis circumveniri possint, si in calculo non errant ». — Questa raccomandazione, che tutta la logica possa essere insegnata meccanicamente agl'ignoranti per mezzo del calcolo, è per l'appunto il peggio che si possa dire di una scoperta circa la maniera di esporre la scienza logica.

B.

IL SILLOGISMO DELLA RIFLESSIONE.

Il corso del sillogismo qualitativo ha tolto via l'astrattezza delle sue determinazioni; il termine si è posto in questo modo come una determinazione tale, che in essa appare anche l'altra. Oltre ai termini astratti v'è nel sillogismo anche la relazione loro, e nella conclusione questa è posta come una relazione mediata e necessaria. Quindi ciascuna determinazione è posta in verità non come una determinazione singola per sè, ma come relazione dell'altra, come determinazione concreta.

Il medio era l'astratta particolarità, per sè una determinazione semplice, e medio soltanto estrinsecamente e relativamente di fronte agli estremi per sè stanti. Ormai esso è posto come totalità delle determinazioni. Così esso è l'unità posta degli estremi, sulle prime però l'unità della riflessione, che li comprende in sè, — un comprendere che come primo togliersi dell'immediatezza e primo riferirsi delle determinazioni non è ancora l'assoluta identità del concetto.

Gli estremi son le determinazioni del giudizio della riflessione, vera e propria individualità e universalità come determinazione di rapporto ovvero una riflessione che racchiude in sè un molteplice. Ma il soggetto singolo contiene anche, come si mostrò nel giudizio della riflessione, oltre la semplice individualità, che appartiene alla forma, la determinazione come universalità riflessa assolutamente

in sè, come genere presupposto, vale a dire preso qui ancora immediatamente.

Da questa determinazione degli estremi, che appartiene al corso della determinazione del giudizio, risulta il più preciso contenuto del medio, da cui nel sillogismo tutto essenzialmente dipende, poichè è il medio, che distingue il sillogismo dal giudizio. Il medio contiene 1) l'individualità, 2) ma allargata ad universalità, come Tutti, 3) l'universalità che sta qual base, il genere, cioè l'universalità che riunisce assolutamente in sè l'individualità e l'universalità astratta. — Il sillogismo della riflessione ha soltanto in questo modo la vera e propria determinatezza della forma, in quanto che il medio è posto come totalità delle determinazioni. Di fronte a lui, invece, il sillogismo immediato è il sillogismo indeterminato, il medio non essendo ancora che l'astratta particolarità nella quale non sono ancora posti i momenti del suo concetto. — Questo primo sillogismo della riflessione si può chiamare il sillogismo della totalità.

a. Il sillogismo della totalità (1).

1. Il sillogismo della totalità è il sillogismo intellettuale nella sua perfezione; nulla però più di questo. Che il medio non sia in esso una particolarità astratta, ma sia sviluppato nei suoi momenti, e sia quindi come concreto, è bensì un requisito essenziale per il concetto, se non che la forma della totalità raccoglie l'individuo dapprima solo estrinsecamente nell'universalità, e viceversa ve lo conserva ancora come un immediato che sussista per sè. La negazione dell'immediatezza delle determinazioni, che fu il risultato del sillogismo dell'esser determinato, è soltanto la prima negazione, non ancora la negazione della negazione ossia l'assoluta riflessione in sè. In fondo a quella universalità della

(1) [*Allheit*. E vedi circa il significato di questa parola l'osservazione fatta a proposito dell'analogo giudizio. Nota del trad.]

riflessione che comprende in sè le determinazioni singole stanno ancora queste determinazioni stesse, — ossia la totalità non è ancora l'universalità del concetto, ma è quella esterna della riflessione.

Il sillogismo dell'esser determinato era accidentale perchè il suo termine medio, essendo una determinazione singola del soggetto concreto, ammette una quantità innumerabile di altri termini medii simili a quello, per lo che il soggetto poteva esser concluso con un indeterminato numero di altri predicati, anche opposti. Ma siccome il medio contiene ormai l'individualità, epperò è appunto concreto, così per mezzo suo non può esser unito col soggetto altro che un solo predicato, che gli conviene come a soggetto concreto. — Se p. es. dal termine medio: Verde, si dovesse concludere che una pittura sia piacevole perchè il verde è piacevole all'occhio, oppure che una poesia, una fabbrica etc. sian belle perchè regolari, pur tuttavia la pittura etc. potrebbe esser brutta a cagione di altre determinazioni dalle quali si potrebbe concludere a quest'ultimo predicato. In quanto invece il termine medio ha la determinazione della totalità, contiene il verde, o la regolarità, come un concreto, che perciò appunto non è l'astrazione di un semplice verde o regolare, etc. Con questo concreto si posson ora collegare soltanto dei predicati che convengano alla totalità del concreto. — Nel giudizio: Il verde, ovvero il regolare, è piacevole, il soggetto non è che l'astrazione del verde, o della regolarità. Nella proposizione: Ogni verde, ovvero regolare, è piacevole, il soggetto è invece: tutti i concreti oggetti reali che son verdi o regolari; oggetti che pertanto vengon presi come concreti, con tutte quelle loro proprietà che hanno ancora oltre al verde o alla regolarità.

2. Questa perfezione di riflessione del sillogismo lo riduce però appunto a una semplice illusione. Il termine medio ha la determinazione: Tutti. A questi tutti compete immediatamente nella premessa maggiore quel predicato che vien concluso col soggetto. Ma Tutti son tutti i sin-

goli; il soggetto singolo ha dunque già qui immediatamente quel predicato, e non l'ottiene soltanto per mezzo del sillogismo. — Ovvero, per mezzo della conclusione il soggetto ottiene un predicato come una conseguenza. La premessa maggiore però contien già in sè questa conclusione. La premessa maggiore dunque non è esatta per sè, ossia non è un giudizio immediato, presupposto, ma presuppone già appunto la conclusione, della quale dovrebbe essere il fondamento. In quel favorito sillogismo perfetto:

Tutti gli uomini son mortali;
Ma Caio è un uomo;
Dunque Caio è mortale,

la premessa maggiore è esatta solo perchè e solo in quanto è esatta la conclusione. Se per caso Caio non fosse mortale, la maggiore non sarebbe esatta. Quella proposizione, che dovrebbe esser conclusione, bisogna che sia esatta già immediatamente per sè, perchè se no la premessa maggiore non potrebbe comprendere tutti i singoli; prima che la maggiore possa valere come esatta, si tratta in precedenza di sapere se quella conclusione stessa ⁽¹⁾ non sia una istanza contro di essa.

Nel sillogismo dell'esser determinato risultò dal concetto del sillogismo che le premesse, come immediate, contraddicevano alla conclusione, cioè alla mediazione richiesta dal concetto del sillogismo, e che quindi il primo sillogismo ne presupponeva altri e viceversa questi altri presupponevano quello. Il sillogismo della riflessione fa vedere come posto nel sillogismo stesso che la premessa maggiore presuppone la sua conclusione, in quanto cotesta premessa contien quell'unione dell'individuo con un predicato, la quale appunto dev'esser soltanto la conclusione.

Ciò che dunque nel fatto si ha può essere anzitutto espresso col dire che il sillogismo della riflessione non è se

(1) [Non propriamente quella conclusione, ma il caso di Caio, quando effettivamente questi non fosse mortale. Nota del trad.]

non una esteriore e vuota parvenza del sillogizzare, — che perciò l'essenza di questo sillogizzare riposa sopra una individualità soggettiva, e che questa quindi costituisce il medio e dev'esser posta come tale, — l'individualità che è come tale ed ha in lei l'universalità solo estrinsecamente. — Vale a dire che secondo il contenuto più preciso del sillogismo della riflessione si è mostrato che l'individuo sta verso il suo predicato in una relazione immediata, non in una relazione indotta, e che la premessa maggiore, l'unione di un particolare con un universale, o più precisamente di un universale formale con un universale in sè, è mediata dalla relazione dell'individualità che si trova in quella, — dell'individualità qual totalità. Ma questo è il sillogismo dell'induzione.

b. Il sillogismo dell'induzione.

1. Il sillogismo della totalità sta sotto lo schema della prima figura, I-P-U; il sillogismo dell'induzione sta invece sotto quello della seconda, U-I-P, poichè ha daccapo per medio l'individualità, non già però l'individualità astratta, ma l'individualità come completa, posta cioè colla determinazione a lei contraria ossia coll'universalità. — L'un estremo è un qualche predicato che è comune a tutti questi individui. La sua relazione verso di essi costituisce le premesse immediate, come quella che doveva esser conclusione nel sillogismo precedente. — L'altro estremo può essere il genere immediato, come si trova nel medio di quel medesimo sillogismo oppure nel soggetto del giudizio universale, genere che è esaurito nel complesso degl'individui o anche delle specie del medio. Il sillogismo è pertanto così conformato:

i
i
U-i-P.
i
all'
infinito

2. La seconda figura U-I-P del sillogismo formale non corrispondeva allo schema per la ragione che nell'una premessa, I, che costituisce il medio, non era sussumente ossia non era predicato. Nell'induzione questo difetto è tolto. Qui il medio è: Tutti gl'individui. La proposizione U-I, che contiene l'universale oggettivo ossia il genere come segregato ad estremo, cioè come soggetto, ha un predicato che per lo meno ha la medesima estensione di quello e che quindi per la riflessione esteriore gli è identico. Il leone, l'elefante etc. costituiscono il genere del quadrupede. La differenza che il medesimo contenuto è posto una volta nell'individualità e l'altra volta nell'universalità è così una pura e semplice indifferente determinazione di forma, — indifferenza che è il risultato del sillogismo formale posto nel sillogismo della riflessione, e che qui è posta dall'eguaglianza dell'estensione.

Il sillogismo dell'induzione non è quindi il sillogismo della semplice percezione o dell'esserci accidentale, come quella seconda figura che gli corrisponde, ma è un sillogismo dell'esperienza, cioè della raccolta soggettiva degl'individui nel genere e del concludersi il genere con una determinazione universale per il fatto che questa vien riscontrata in tutti gl'individui. Questo sillogismo ha anche il significato oggettivo che, mediante la totalità dell'individualità, il genere immediato si determina come una proprietà universale, ha la sua esistenza in un rapporto, o nota, universale. — Se non che il significato oggettivo di questo, come degli altri sillogismi, è soltanto il loro concetto interno, e qui non ancora posto.

3. Anzi l'induzione è ancora essenzialmente un sillogismo soggettivo. Il medio sono gl'individui nella loro immediatezza; la raccolta loro nel genere per mezzo della totalità è una riflessione estrinseca. A cagione della persistente immediatezza degl'individui e dell'esteriorità che ne deriva, l'universalità non è che compiutezza, o meglio, rimane un compito da assolvere. — Torna quindi ad apparire in lei nuovamente il progresso nella falsa infinità;

l'individualità deve esser posta come identica coll'universalità, ma siccome gl'individui son posti nello stesso tempo come immediati, quell'unità resta soltanto un perpetuo dover essere; è una unità d'eguaglianza; quelli che devono essere identici devono in pari tempo non esser tali. Soltanto spinti all'infinito, gli *a, b, c, d, e*, costituiscono il genere e danno l'esperienza compiuta. La conclusione dell'induzione resta quindi problematica.

In quanto però esprime che la percezione, per diventare esperienza, deve esser continuata all'infinito, l'induzione presuppone che il genere sia concluso in sè e per sè colla determinazione sua. Con ciò essa presuppone anzi propriamente la sua conclusione come un immediato, a quel modo che il sillogismo della totalità presuppone la conclusione per una delle sue premesse. — Una esperienza che riposi sull'induzione viene ammessa come valida, quantunque si conceda che la percezione non è compiuta; che però non si possa dare un'istanza contro quell'esperienza, ciò si può ammettere solo in quanto questa sia vera in sè e per sè. Il sillogismo per induzione si fonda quindi bensì sopra un'immediatezza, non però su quella su cui si dovrebbe fondare, cioè sull'immediatezza esistente dell'individualità, ma su quella che è in sè e per sè, ossia sull'immediatezza universale. — La determinazione fondamentale dell'induzione è di essere un sillogismo ⁽¹⁾. Quando l'individualità si prenda come determinazione essenziale del medio, e l'universalità invece solo come una sua determinazione estrinseca, allora il medio cade spezzato in due parti non collegate fra loro, e non si ha sillogismo alcuno. Cotesta esteriorità appartiene anzi agli estremi. L'individualità può essere il medio solo in quanto immediatamente identica coll'universalità; cotesta universalità è propriamente l'universalità oggettiva, il genere. — Ciò

(1) [Di qui, come da tutto ciò che precede, si può giudicare quanto poco fondamento abbia quell'opposizione assoluta che si pretese stabilire fra una logica sillogistica o deduttiva e una logica induttiva. Nota del trad.]

si può riguardare anche così: Alla determinazione dell'individualità, che forma la base del medio dell'induzione, l'universalità è estrinseca, ma però essenziale; cotesto estrinseco è altrettanto immediatamente il suo opposto, l'intrinseco. — La verità del sillogismo dell'induzione è quindi un sillogismo tale, che ha per medio un'individualità la quale è immediatamente in sè stessa universalità, — il sillogismo dell'analogia.

c. Il sillogismo dell'analogia.

1. Questo sillogismo ha per suo schema astratto la terza figura del sillogismo immediato: I-U-P. Il suo medio però non è più una certa qualità singola, ma un'universalità che è la riflessione in sè di un concreto e quindi la sua natura; — e viceversa, poichè è così l'universalità come universalità di un concreto, è in pari tempo in sè stessa questo concreto. — Qui dunque il medio è un individuo, ma secondo la sua natura universale; inoltre è estremo un altro individuo che ha con quello la medesima natura universale. P. es.:

La terra è abitata;

La luna è una terra;

Dunque la luna è abitata.

2. L'analogia è tanto più superficiale, quanto più l'universale, in cui i due individui son uno e secondo cui l'un individuo diventa predicato dell'altro, è una semplice qualità o, come la qualità si prende soggettivamente, quanto più cotesto universale è una ovvero un'altra nota, quando l'identità dei due vien perciò presa come semplice somiglianza. Di una superficialità simile però, cui una forma intellettuale o razionale può esser ridotta col rabbassarla nella sfera della semplice rappresentazione, non si dovrebbe fare addirittura nella logica menzione alcuna. — È anche fuor di luogo il presentar la premessa maggiore di questo sillogismo come se dovesse essere: Ciò ch'è simile ad un oggetto in alcune note, gli è simile anche in altre. In cotesto

modo si esprime la forma del sillogismo quasi fosse un contenuto, trasportando insieme nella premessa minore il contenuto empirico, il contenuto propriamente detto. In maniera simile si potrebbe anche esprimere l'intera forma p. es. del primo sillogismo come una sua premessa maggiore: Ciò che vien sussunto sotto un altro, al quale è inerente un terzo, a quello è anche inerente questo terzo ⁽¹⁾; ma ora, etc. Se non che nel sillogismo stesso non si guarda al contenuto empirico, e il fare della sua forma propria il contenuto di una premessa maggiore, è così indifferente, come se si prendesse a questo scopo qualunque altro contenuto empirico. In quanto però nel sillogismo dell'analogia non si dovesse guardare a quel contenuto che non racchiude altro che la forma peculiare del sillogismo, nemmeno nel primo sillogismo bisognerebbe guardarvi, guardare cioè a quello che fa del sillogismo un sillogismo. — L'importante è sempre la forma del sillogismo, sia poi che il sillogismo abbia per contenuto empirico questa forma stessa, oppur qualcos'altro. Così il sillogismo dell'analogia è una forma peculiare, ed è un motivo perfettamente vuoto, per non volerlo riguardar come una tal forma, il fatto che della sua forma si possa fare il contenuto ovvero la materia di una premessa maggiore, mentre poi la materia non toccherebbe il lato logico. — Quello che nel sillogismo dell'analogia, e in certo modo anche nel sillogismo dell'induzione, può portare a pensar così è che in cotesti sillogismi il medio ed anche gli estremi son maggiormente determinati che nel sillogismo semplicemente formale e che quindi la determinazione della forma, non essendo più semplice e astratta,

(1) [È infatti il famoso principio, riconosciuto come fondamento del sillogismo, che si trova già in Aristotele (Categ. cap. II): "Ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, τούτων καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται. I logiei posteriori, dandogli il nome di *Dictum de omni et de nullo*, lo formularon così: *Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam et singulis valet*; oppure anche: *Nota notae est etiam nota rei; repugnans notae repugnat etiam rei*. Nota del trad.]

deve anche apparire come determinazione di contenuto. Ma che la forma si determini così qual contenuto è primieramente un necessario progresso dell'elemento formale e tocca quindi essenzialmente la natura del sillogismo; di qui nasce poi in secondo luogo che una simil determinazione di contenuto non può, in quanto tale, esser considerata come un altro contenuto empirico, e da essa farsi astrazione. Ove si consideri la forma del sillogismo dell'analogia in quell'espressione della sua premessa maggiore, che quando due oggetti coincidano in una oppure in alcune proprietà, all'uno di essi conviene anche un'altra proprietà che ha l'altro, può sembrare che questo sillogismo contenga quattro determinazioni, cioè il *quaternio terminorum*; — circostanza che avrebbe per conseguenza la difficoltà di portar l'analogia nella forma di un sillogismo formale. — Si hanno qui due individui, in terzo luogo una proprietà ammessa immediatamente come comune, in quarto luogo l'altra proprietà che l'un individuo possiede immediatamente, mentre l'altro invece non l'acquista che per mezzo del sillogismo. — Questo deriva da ciò che, come si è mostrato, nel sillogismo analogico il medio è posto come individualità, ma immediatamente anche come la sua vera universalità. — Nell'induzione, oltre ai due estremi, il medio è una moltitudine indeterminabile d'individui; in questo sillogismo si doveva quindi contare un'infinita moltitudine di termini. — Nel sillogismo della totalità l'universalità è nel medio solo come la determinazione formale esteriore della totalità; al contrario nel sillogismo dell'analogia vi è come universalità essenziale. Nell'esempio recato qui sopra il termine medio: la terra, è preso come un concreto che secondo la sua verità è tanto una natura universale, ossia un genere, quanto un individuo.

Da questo lato il *quaternio terminorum* non farebbe dell'analogia un sillogismo imperfetto. Ma il sillogismo diventa tale a cagion di esso da un altro lato; poichè sebbene l'un soggetto abbia la medesima natura universale che l'altro, però resta indeterminato se quella determinazione, che vien

tirata qual conseguenza anche per il secondo soggetto, compete al primo in forza della sua natura oppure a cagione della sua particolarità, se p. es. la terra sia abitata in quanto è un corpo celeste in generale oppur soltanto in quanto è questo corpo celeste particolare. — L'analogia è pertanto ancora un sillogismo della riflessione, in quanto che individualità e universalità sono unite nel suo medio immediatamente. A cagione di questa immediatezza si ha ancora l'esteriorità dell'unità di riflessione; l'individuo è il genere soltanto in sè; non è posto in questa negatività, perlochè la sua determinazione sarebbe come la propria determinazione del genere. Perciò il predicato che conviene all'individuo del medio non è ancora già predicato dell'altro individuo, sebbene i due individui appartengano ad un medesimo genere.

3. I-P (la luna è abitata) è la conclusione. Ma una delle premesse (la terra è abitata) è appunto un tale I-P. In quanto I-P dev'essere una conclusione, in ciò sta l'esigenza che anche quella premessa sia una conclusione. Questo sillogismo è pertanto in sè stesso l'esigenza di sè stesso contro l'immediatezza che contiene, ossia presuppone la sua conclusione. Un sillogismo dell'esser determinato ha la presupposizione sua negli altri sillogismi dell'esser determinato; nei sillogismi appunto ora considerati cotesta presupposizione è retroceduta in loro stessi, poichè son sillogismi di riflessione. In quanto dunque il sillogismo dell'analogia è l'esigenza della sua mediazione contro l'immediatezza dalla quale è affetta la sua mediazione, è il momento dell'individualità, quello di cui esso esige il togliersi. Così rimane per il medio l'universale oggettivo, il genere purgato dall'immediatezza. — Nel sillogismo dell'analogia il genere era momento del medio solo come presupposizione immediata. In quanto il sillogismo stesso richiede il togliersi dell'immediatezza presupposta, la negazione dell'individualità e quindi l'universale non son più immediati, ma posti. — Il sillogismo della riflessione non conteneva che la prima negazione dell'immediatezza. Ormai è subentrata la seconda,

e con ciò l'estrinseca universalità della riflessione è determinata come universalità che è in sè e per sè. — Considerando la cosa dal lato positivo, la conclusione si mostra identica colla premessa, la mediazione come fusa colla sua presupposizione, dandosi con ciò a vedere una identità dell'universalità di riflessione, per cui essa è diventata una universalità superiore.

Se gettiamo uno sguardo sull'andamento dei sillogismi della riflessione, la mediazione è in generale la posta ovvero concreta unità delle determinazioni formali degli estremi. La riflessione consiste in questo porre l'una determinazione nell'altra. Il mediante è così la totalità. Come fondamento essenziale di essa si mostra però l'individualità; e l'universalità non si mostra che come una determinazione estrinseca in lei, cioè come compiutezza. L'universalità è però essenziale all'individuo, perchè sia un medio concludente. Esso è dunque da prendersi come un universale che è in sè. Non è però unito coll'universalità in questa maniera semplicemente positiva, ma è tolto in quella e resta come momento negativo. Così l'universale, ciò ch'è in sè e per sè, è un genere posto, e l'individuo, come immediato, è anzi la sua esteriorità, ossia è estremo. — Il sillogismo della riflessione, preso in generale, sta sotto lo schema P-I-U; l'individuo, come tale, vi è ancora determinazione essenziale del medio. In quanto però la sua immediatezza si è tolta e il medio si è determinato come universalità che è in sè e per sè, il sillogismo è entrato sotto lo schema formale I-U-P e il sillogismo della riflessione è passato nel sillogismo della necessità.

C.

IL SILLOGISMO DELLA NECESSITÀ.

Il mediante si è ormai determinato 1) come semplice universalità determinata, qual è nel sillogismo dell'esser determinato la particolarità, ma 2) come universalità ogget-

tiva, contenente cioè l'intera determinazione degli estremi distinti al modo stesso che la totalità del sillogismo della riflessione, una universalità piena, ma semplice, — la natura universale della cosa, il genere.

Questo sillogismo è pieno di contenuto, perchè il medio astratto del sillogismo dell'esser determinato si è posto come quella determinata differenza ch'esso è come medio del sillogismo di riflessione, ma questa differenza si è daccapo riflessa nella semplice identità. — Questo sillogismo è quindi sillogismo della necessità, poichè il suo medio non è un contenuto immediato di provenienza estrinseca, ma è la riflessione in sè della determinazione degli estremi. Questi hanno nel medio la loro identità interna, le cui determinazioni di contenuto sono le determinazioni di forma degli estremi. — Con ciò quello per cui i termini si distinguono è come forma esteriore e inessenziale e i termini stessi son come momenti di un unico necessario esser determinato.

Da principio questo sillogismo è quello immediato epperò formale nel senso che il nesso dei termini è la natura essenziale come contenuto, e questo è nei termini distinti soltanto in una diversa forma e gli estremi per sè son soltanto come una sussistenza inessenziale. — La realizzazione di questo sillogismo lo deve determinare in maniera che gli estremi vengano posti anch'essi come questa totalità, che è dapprima il medio, e che la necessità della relazione, che dapprima è soltanto il sostanzial contenuto, sia una relazione della forma posta.

a. Il sillogismo categorico.

1. Il sillogismo categorico ha il giudizio categorico per una delle sue premesse o per tutte e due. — Con questo sillogismo, come col giudizio, si collega qui il significato più determinato, che il suo medio sia l'universalità oggettiva. In maniera superficiale anche il sillogismo categorico non si prende per nient'altro che per un semplice sillogismo d'inerenza.

Il sillogismo categorico è secondo il suo significato sostanziale il primo sillogismo della necessità, dove un soggetto vien concluso con un predicato per mezzo della sua sostanza. Ma la sostanza, elevata nella sfera del concetto, è l'universale, posta come quella ch'è in sè e per sè, in modo che ha per forma, per guisa del suo essere, non già l'accidentalità, come nel suo rapporto particolare, ma la determinazione di concetto. Le differenze sue son quindi gli estremi del sillogismo, e precisamente l'universalità e l'individualità. Quella è di fronte al genere, come più in particolare è determinato il medio, universalità astratta ovvero determinazione universale, — riassunta l'accidentalità della sostanza nella determinazione semplice, che ne è però la differenza essenziale, la differenza specifica. — L'individualità è poi il reale, in sè l'unità concreta del genere e della determinazione, ma qui, come nel sillogismo immediato, individualità dapprima immediata, l'accidentalità raccolta nella forma di una sussistenza che è per sè. — La relazione di questo estremo al medio costituisce un giudizio categorico. In quanto però anche l'altro estremo, secondo la determinazione indicata, esprime la differenza specifica del genere ossia il suo principio determinato, anche quest'altra premessa è categorica.

2. Questo sillogismo, come primo, epperò immediato sillogismo della necessità, sta anzitutto sotto lo schema del primo sillogismo formale I-P-U. — Siccome però il medio è la essenziale natura dell'individuo e non già una qualunque delle sue determinazioni o proprietà, e siccome similmente l'estremo dell'universalità non è un qualunque universale astratto e nemmeno soltanto una qualità singola, ma è la determinazione universale, lo specifico della differenza del genere, così sparisce l'accidentalità che il soggetto sia concluso soltanto per via di un certo termine medio con una certa qualità. — Perciò, anche le relazioni degli estremi verso il medio non avendo quella esteriore immediatezza che hanno nel sillogismo dell'esser determinato, non si affaccia l'esigenza della dimostrazione nel senso in cui si

affacciava in quel sillogismo, conducendovi al progresso infinito.

Questo sillogismo non presuppone inoltre, come un sillogismo della riflessione, la sua conclusione per le sue premesse. Quanto al contenuto sostanziale i termini stanno fra loro in una relazione identica, come in una relazione in sè e per sè; si ha qui un'unica essenza che percorre i tre termini, nella quale le determinazioni d'individualità, particolarità e universalità non son che momenti formali.

Il sillogismo categorico non è quindi più soggettivo. In quell'identità comincia l'oggettività. Il medio è l'identità, piena di contenuto, dei suoi estremi, che vi son contenuti nella loro indipendenza, poichè l'indipendenza loro è quell'universalità sostanziale, il genere. La soggettività del sillogismo consiste nella sussistenza indifferente degli estremi di fronte al concetto, ossia al medio.

3. Vi è però in questo sillogismo ancora questo di soggettivo, che quella identità è tuttavia come identità sostanziale o come contenuto, non ancora in pari tempo come identità della forma. Quindi l'identità del concetto è tuttora un legame interno, epperò come relazione è tuttora necessità. L'universalità del medio è pretta, positiva identità, non è insieme qual negatività dei suoi estremi.

Più precisamente, l'immediatezza di questo sillogismo, la quale non è ancora posta come quello ch'essa è in sè, ha luogo in questo modo. Il vero e proprio immediato del sillogismo è l'individuo. L'individuo è sussunto sotto al suo genere come medio. Ma sotto lo stesso medio sta anche un'indeterminata moltitudine di altri individui. È quindi accidentale che soltanto questo individuo sia posto come sussunto sotto cotesto medio. — Quest'accidentalità non appartien poi semplicemente alla riflessione esterna, che trova accidentalmente, per via di confronto con altri, l'individuo posto nel sillogismo; anzi l'individuo è posto come accidentale, come una realtà soggettiva, in quanto esso stesso è riferito al medio come alla sua universalità oggettiva. D'altro lato il soggetto, essendo un indivi-

duo immediato, contiene delle determinazioni che non son contenute nel medio come natura universale; ha quindi anche, di fronte a quella, una esistenza indifferente, per sè determinata, la quale è di un contenuto particolare. Con ciò anche questo altro termine ha a sua volta un'immediatezza indifferente e un'esistenza diversa da quello. — Il medesimo rapporto ha luogo anche fra il medio e l'altro estremo, poichè anche questo ha rispetto al suo medio la determinazione dell'immediatezza, epperò di un essere accidentale.

Quello che pertanto è posto nel sillogismo categorico sono, da un lato, degli estremi in una relazione tale verso il medio, che hanno in sè una universalità oggettiva ossia una natura per sè stante, e in pari tempo son come immediati, epperò son delle realtà fra loro indifferenti. Dall'altro lato poi cotesti estremi sono anche determinati come accidentali, ossia l'immediatezza loro è determinata come tolta nella loro identità. Se non che questa, a cagione di quell'indipendenza e totalità della realtà, è soltanto la formale, interna. Così il sillogismo della necessità si è determinato a sillogismo ipotetico.

b. Il sillogismo ipotetico.

1. Il giudizio ipotetico contien soltanto la relazione necessaria senza l'immediatezza dei riferiti. *Se è A, è B*; ossia, l'essere di A è anche l'essere di un altro, cioè di B; con ciò non è ancora detto nè che sia A, nè che sia B. Il sillogismo ipotetico aggiunge questa immediatezza dell'essere:

Se è A, è B;

Ma A è;

Dunque è B.

La premessa minore esprime per sè l'essere immediato di A.

Ma non soltanto questo si è sopraggiunto al giudizio. Il sillogismo contien la relazione del soggetto col predicato non già come astratta copula, ma come piena unità mediativa. Quindi l'essere di A deve esser preso non come semplice

immediatezza, ma essenzialmente come medio del sillogismo. Ciò è da considerar più in particolare.

2. Anzitutto la relazione del giudizio ipotetico è la necessità, ossia l'interna identità sostanziale nella diversità esteriore dell'esistenza o della reciproca indifferenza dell'essere fenomenico, — contenuto identico che sta internamente qual base. I due lati del giudizio non son quindi come un essere immediato, ma come un essere tenuto nella necessità, epperò in pari tempo tolto, ossia soltanto apparente. Si riferiscono inoltre in quanto lati del giudizio, come universalità e individualità. L'uno di essi è quindi quel contenuto come totalità delle condizioni, l'altro come realtà. È nondimeno indifferente qual lato venga preso come universalità e quale come individualità. In quanto cioè le condizioni sono ancora l'interno, l'astratto di una realtà, son l'universale, ed è il loro esser raccolte insieme in una individualità, quello per cui sono entrate nella realtà. Viceversa, le condizioni sono un fenomeno smembrato, disperso, che soltanto nella realtà acquista unità e significato ed una esistenza valevole universalmente.

Il rapporto più speciale, che fu assunto qui fra i due lati come rapporto di una condizione al condizionato, si può nondimeno prendere anche come rapporto di causa ed effetto, o di ragion d'essere e conseguenza. Cotesto qui è indifferente. Ma il rapporto della condizione corrisponde più precisamente alla relazione che si riscontra nel giudizio e nel sillogismo ipotetici, in quanto che la condizione è essenzialmente come una esistenza indifferente, mentre al contrario la ragion d'essere e la causa son per sè stesse transeunti; la condizione è quindi anche una determinazione più generale, abbracciando ambedue i lati di quei rapporti, poichè l'effetto, la conseguenza etc. son tanto condizione della causa e della ragion d'essere, quanto queste di quelli. —

Ora A è l'essere che media in quanto è in primo luogo un essere immediato, una realtà indifferente, ma in secondo luogo in quanto è parimenti come un essere in

sè stesso accidentale, un essere che si toglie. Ciò che trasporta le condizioni nella realtà della nuova configurazione di cui son condizioni, è che non sono l'essere come l'astratto immediato, sibbene l'essere nel suo concetto, anzitutto il divenire, ma (poichè il concetto non è più il passare) più determinatamente l'individualità come unità negativa che si riferisce a sè stessa. — Le condizioni sono un materiale disperso che attende e domanda il suo impiego; questa negatività è il mediante, l'unità libera del concetto. Essa si determina come attività, poichè questo medio è la contraddizione dell'universalità oggettiva ossia della totalità del contenuto identico, e della immediatezza indifferente. — Questo medio non è pertanto più una necessità semplicemente interna, ma è una necessità che è; l'universalità oggettiva contiene il riferimento a sè stessa come semplice immediatezza, come essere. Nel sillogismo categorico questo momento è anzitutto determinazione degli estremi, ma contro l'universalità oggettiva del medio si determina come accidentalità, epperò come un che di soltanto posto, e quindi tolto, vale a dire ritornato nel concetto ossia nel medio come unità, la quale è ora appunto nella sua oggettività anche essere.

La conclusione: Dunque B è, esprime la medesima contraddizione, che B è un esistente immediato, ma che in pari tempo è per mezzo di un altro, ossia è mediato ⁽¹⁾. Secondo la sua forma cotesta conclusione è pertanto lo stesso concetto che il medio, distinta solo come il necessario dalla necessità, — nella forma affatto superficiale dell'individualità contrapposta all'universalità. Il contenuto assoluto di A e di B è lo stesso; son soltanto due diversi nomi della stessa base per la rappresentazione, in quanto questa tien ferma l'apparenza della diversa configurazione dell'esser determinato e distingue dal necessario la sua necessità. Ma in quanto questa si dovesse separare da B, B non sarebbe più

(1) [L'immediatezza è espressa dall'*è*, la mediatezza dal *dunque*, e la contraddizione sta in ciò che il *dunque* e l'*è* son congiunti. Nota del trad.]

il necessario. Si ha pertanto costì l'identità del mediante col mediato.

3. Il sillogismo ipotetico presenta anzitutto la relazione necessaria come connessione per mezzo della forma o unità negativa, a quel modo che il sillogismo categorico presentava per mezzo dell'unità positiva il contenuto schietto, l'universalità oggettiva. Ma la necessità si fonde nel necessario; l'attività formale del trasferirsi la realtà condizionante nella condizionata è in sè l'unità in cui le determinazioni dell'opposizione, precedentemente liberatesi fino all'esistenza indifferente, son tolte, e la differenza di A e B è un vuoto nome. Essa è quindi unità riflessa in sè, — epperò un contenuto identico; e questo non è solo in sè, ma è anche posto per mezzo di questo sillogismo, in quanto che l'essere di A non è, insieme, il suo proprio essere, ma è l'essere di B, e viceversa in generale l'essere dell'uno è l'essere dell'altro, e precisamente nella conclusione l'essere immediato o la determinazione indifferente è come una determinazione mediata, cosicchè dunque l'esteriorità si è tolta ed è posta la sua unità andata in sè.

La mediazione del sillogismo si è determinata in questo modo come individualità, immediatezza e come negatività riferentesi a sè, ossia come identità che si distingue e da questa distinzione si raccoglie in sè, — come assoluta forma e appunto perciò come universalità oggettiva, come contenuto che è identico con sè. Il sillogismo è in questa determinazione il sillogismo disgiuntivo.

c. Il sillogismo disgiuntivo.

Come il sillogismo ipotetico sta in generale sotto lo schema della seconda figura U-I-P, così il disgiuntivo sta sotto lo schema della terza figura del sillogismo formale: I-U-P. Il medio è poi l'universalità riempita colla forma. Esso si è determinato come la totalità, come universalità oggettiva sviluppata. Il termine medio è quindi tanto uni-

versalità, quanto particolarità e individualità. Come quella esso è primieramente l'identità sostanziale del genere, ma in secondo luogo come identità tale, che vi è accolta la particolarità, però come uguale a quella, dunque come una sfera universale che contiene la sua totale particolarizzazione, — il genere diviso nelle sue specie: A, che è tanto B, quanto C, quanto D. La particolarizzazione è poi come distinzione anche l'*aut-aut* di B, C, e D; è unità negativa, il reciproco escludersi delle determinazioni. — Questo escludersi non è inoltre, ora, soltanto un escludersi reciproco, nè la determinazione è semplicemente una determinazione relativa, ma è anche essenzialmente determinazione che si riferisce a sè, il particolare come individualità ad esclusione delle altre.

A è o B o C o D; .

ma A è B;

dunque A non è nè C, nè D.

Oppure anche:

A è o B o C o D;

ma A non è nè C, nè D;

dunque è B.

A non è soggetto soltanto nelle due premesse, ma anche nella conclusione. Nella prima premessa esso è un soggetto universale, e nel suo predicato la sfera universale particolarizzata nella totalità delle sue specie; nella seconda premessa è posto come un determinato ossia come una specie; nella conclusione è posto come la determinazione esclusiva, singola. — Oppure è posto già nella premessa minore come individualità esclusiva, e nella conclusione è posto positivamente come quel determinato ch'esso è.

Quello che pertanto appare in generale come il mediato è l'universalità di A coll'individualità. Il mediante è poi questo A, che è la sfera universale delle sue particolarizzazioni e un determinato come individuo. Ciò ch'è la verità del sillogismo ipotetico, l'unità del mediante o del mediato, è pertanto posto nel sillogismo disgiuntivo, il quale per questa ragione non è in pari tempo più un

sillogismo. Il medio, che vi è posto come totalità del concetto contiene cioè esso stesso i due estremi nella loro completa determinazione. Nella differenza loro da questo medio gli estremi son soltanto come un esser posto cui non compete più di fronte al medio alcuna determinazione propria.

Considerando ancora questo con un più speciale riguardo al sillogismo ipotetico, si aveva in quello un'identità sostanziale come legame interno di necessità, e una unità negativa distinta da esso, cioè l'attività o forma che trasportava una esistenza in un'altra. Il sillogismo disgiuntivo è in generale nella determinazione dell'universalità; il suo medio è l'A come genere e come un perfetto determinato. Per mezzo di quest'unità quel contenuto, che dianzi era interno, è anche posto, e viceversa l'esser posto, ossia la forma, non è l'esteriore unità negativa di fronte a una esistenza indifferente, ma è identico con quello schietto contenuto. L'intera determinazione formale del concetto è posta nella sua differenza determinata e insieme nella semplice identità del concetto.

Con ciò si è ora tolto il formalismo del sillogizzare, e insieme la soggettività del sillogismo e del concetto in generale. Questa formalità o soggettività consisteva in ciò, che quello che mediava gli estremi era il concetto come determinazione astratta, e questa determinazione era perciò diversa da quelli di cui era unità. Al contrario nel compimento del sillogismo, dove l'universalità oggettiva è insieme posta come totalità delle determinazioni formali, la differenza del mediente e del mediato è scomparsa. Quello che è mediato è appunto un momento essenziale del suo mediente, e ciascun momento è come la totalità dei mediati.

Le figure del sillogismo presentano ciascuna determinazione del concetto singolarmente come il medio, il quale è in pari tempo il concetto come dover essere, come esigenza che il mediente sia la sua totalità. I diversi generi di sillogismi presentano poi i gradi del compimento ossia concrezione del medio. Nel sillogismo formale il medio vien posto come totalità solo per ciò che tutte le determi-

nazioni, ma ciascuna separatamente, percorron la funzione della mediazione. Nei sillogismi della riflessione il medio è come l'unità che abbraccia estrinsecamente le determinazioni degli estremi. Nel sillogismo della necessità esso si è determinato ad esser l'unità tanto sviluppata e totale, quanto semplice, e la forma del sillogismo, il quale consisteva nella differenza del medio di fronte ai suoi estremi, si è con ciò tolta.

Così si è realizzato il concetto in generale. Più precisamente, esso ha acquistato una realtà tale, che è oggettività. La prima realtà fu che il concetto, come unità in sè negativa, si dirime e pone come giudizio le determinazioni sue in una differenza determinata e indifferente, e che nel sillogismo contrappone loro sè stesso. Mentre il concetto è così ancora l'interno di questa sua esteriorità, col trascorso dei sillogismi questa esteriorità viene ad esser pareggiata coll'unità interna. Per via della mediazione, nella quale dapprima sono identiche soltanto in un terzo, le diverse determinazioni tornano in questa unità, e l'esteriorità presenta così in lei stessa il concetto, il quale pertanto non è più a sua volta distinto come unità interna da lei.

Quella determinazione del concetto però, che fu considerata come realtà, è viceversa anche un esser posto. Poichè non solo in questo risultato si è affacciata qual verità del concetto l'identità della sua interiorità colla sua esteriorità, ma già i momenti del concetto nel giudizio rimangono, anche nella loro reciproca indifferenza, delle determinazioni che hanno il loro significato soltanto nella relazione loro. Il sillogismo è mediazione, il concetto completo nel suo esser posto. Il movimento suo è il togliersi di questa mediazione nella quale nulla è in sè e per sè, ma ciascuno è solo per mezzo di un altro. Il risultato è quindi una immediatezza che è posta per il togliersi della mediazione ed è il concetto, che ha ristabilito sè stesso dal suo esser altro e nel suo esser altro. Questo essere è perciò una cosa che è in sè e per sè, — l'oggettività.

SEZIONE SECONDA

L'OGGETTIVITÀ.

Nel primo libro della logica oggettiva fu mostrato l'astratto essere in quanto passava nell'esser determinato, ma in pari tempo tornava nell'essenza. Nel secondo l'essenza si dà a vedere come quella che si determina a fondamento o ragion d'essere, entra con ciò nell'esistenza e si realizza fino a farsi sostanza, ma daccapo torna nel concetto. Del concetto si è ora anzitutto mostrato che si determina quale oggettività. È chiaro di per sè che quest'ultimo passaggio, secondo la determinazione sua, è quello stesso che si affacciò una volta nella metafisica come conclusione dal concetto, cioè dal concetto di Dio, alla sua esistenza, ossia come la cosiddetta prova ontologica dell'esistenza di Dio. — È noto parimenti che il più sublime pensiero di Descartes, che cioè Dio è quello il cui concetto include in sè il suo essere, dopo che fu ricaduto nella cattiva forma del sillogismo formale, cioè nella forma di quella prova, soggiacque finalmente alla critica della ragione ed al pensiero che l'esistenza non si lasci ricavar dal concetto. Si è già in addietro messo in chiaro qualcosa riguardo a questa prova. Nella parte prima, a pagg. 78 segg., essendo scomparso l'essere nel suo primo contrapposto ch'è il non essere, ed essendosi mostrato qual verità di ambedue il divenire, si fece notare lo scambio che accade allorchè a proposito di un'esi-

stenza determinata si tien fermo non già il suo essere, ma il suo contenuto determinato, ed allorchè perciò si crede che, confrontandosi questo contenuto determinato (p. es. cento talleri) con un altro contenuto determinato (p. es. col contesto della mia percezione o coi miei mezzi di fortuna) e trovandosi che fa costì una differenza che quel contenuto si sopraggiunga a questo oppur no, — si parli in tal caso della differenza dell'essere e del non essere, o addirittura di quella dell'essere e del concetto. Oltretutto in quello stesso luogo a pag. 112, e nella parte seconda a pag. 73 fu chiarita quella determinazione di una somma di ogni realtà, che si affaccia nella prova ontologica. — La trattazione, condotta ora appunto a termine, del concetto e dell'intero corso per cui esso si determina quale oggettività, riguarda appunto l'oggetto essenziale di quella prova, il nesso cioè del concetto e dell'esistenza. Come negatività assolutamente identica con sè il concetto è quello che determina sè stesso. Si notò che già in quanto nell'individualità si risolve a giudizio, esso si pone come reale, come esistente. Questa realtà ancora astratta si compie nell'oggettività.

Potrebbe ora sembrare che il passaggio del concetto nell'oggettività sia altra cosa che non il passaggio dal concetto di Dio alla sua esistenza; ma occorre da un lato notare che il contenuto determinato, Dio, non fa alcuna differenza nell'andamento logico, e che la prova ontologica non è che un'applicazione di questo andamento logico a quel particolare contenuto. Dall'altro lato poi bisogna essenzialmente ricordarsi dell'osservazione fatta dianzi, che cioè il soggetto acquista una determinazione e un contenuto soltanto nel suo predicato, mentre prima di questo, sia pur quel che si voglia per il sentimento, l'intuizione e la rappresentazione, esso non è per il conoscere concettuale altro che un nome. Colla determinazione comincia poi insieme, nel predicato, la realizzazione in generale. — Se non che i predicati si debbono intendere come ancora inclusi essi stessi nel concetto, epperò come un che di soggettivo, con cui non si è

ancora venuti fuori all'esistenza. Perciò da un lato la realizzazione del concetto, nel giudizio, non è ad ogni modo ancora compiuta. Dall'altro poi anche la semplice determinazione di un oggetto per mezzo di predicati, senza che sia in pari tempo la realizzazione ed oggettivazione del concetto, resta qualcosa di talmente soggettivo, che non è nemmeno la vera conoscenza e determinazione del concetto dell'oggetto; resta cioè un soggettivo nel senso che è una riflessione astratta e consiste in rappresentazioni non concepite. — Dio come Dio vivente, e più ancora come spirito assoluto, vien conosciuto soltanto nel suo operare. Già da antico venne insegnato all'uomo a conoscerlo nelle sue opere. Soltanto da queste posson risultare quelle determinazioni che si chiamano le sue proprietà, come costì è anche contenuto il suo essere. Così il conoscere concettivo del suo operare, vale a dire di lui stesso, coglie il concetto di Dio nel suo essere e il suo essere nel suo concetto. Preso per sè, l'essere, o addirittura l'esistenza, è una determinazione così povera e limitata, che la difficoltà di trovarla nel concetto può benissimo esser soltanto derivata da ciò che non si considerò che cosa è insomma l'essere o l'esistenza stessa. — L'essere, in quanto è l'astratto astratto, immediato riferimento a sè stesso, non è altro che quell'astratto momento del concetto, che è astratta universalità, la quale offre anche ciò che nell'essere si richiede, di esser cioè fuori del concetto; poichè com'è momento del concetto, così è anche la differenza o l'astratto giudizio del concetto stesso, giudizio nel quale esso concetto si contrappone a sè stesso. Il concetto, anche come concetto formale, contien già immediatamente l'essere in una forma più vera e più ricca, in quanto, come negatività che si riferisce a sè, è individualità.

Ma insuperabile è certamente la difficoltà di trovar l'essere nel concetto in generale, e così pure nel concetto di Dio, quando esso debba esser tale che compaia nel contesto dell'esperienza esterna o nella forma della percezione sensibile, a quel modo che i cento talleri nel

mio patrimonio, tale, che si afferri soltanto colla mano e non collo spirito, visibile cioè essenzialmente all'occhio esterno e non all'interno; quando infine si chiami essere, realtà, verità, quello che hanno le cose come sensibili, temporali e caduche. — Allorchè una maniera di filosofare non si elevi, a proposito dell'essere, al di sopra dei sensi, a ciò si accompagna che neanche a proposito del concetto essa non lascia il semplice pensiero astratto; questo è ciò che corrisponde, dall'altra parte, all'essere.

L'abitudine di pigliare il concetto soltanto come qualcosa di così unilaterale quale il pensiero astratto, proverà già difficoltà ad ammetter la proposizione enunciata poc'anzi, cioè a riguardare il passaggio dal concetto di Dio al suo essere come un'applicazione del corso qui esposto dell'oggettivazione del concetto. Eppure, se si concede, come ordinariamente accade, che l'elemento logico, in quanto elemento formale, costituisca la forma per la conoscenza di ogni contenuto determinato, si dovrebbe almeno ammettere quel rapporto, a meno che appunto a proposito dell'opposizione del concetto contro l'oggettività non ci si fermi in generale come a un che di ultimo al concetto non vero e ad una parimenti non vera realtà. — Se non che nell'esposizione del concetto puro si è per di più indicato ch'esso è appunto il concetto assoluto, divino, per modo che in verità non avrebbe luogo il rapporto di un'applicazione, ma quel corso logico sarebbe l'esposizione immediata del determinarsi di Dio, di per sè stesso, all'essere. È però da notare in proposito che in quanto il concetto si debba esporre come concetto di Dio, bisogna intenderlo così com'è già raccolto nell'Idea. Quel concetto puro traversa le forme finite del giudizio e del sillogismo appunto perchè non è ancora posto come in sè e per sè uno coll'oggettività, ma è concepito soltanto nel suo diventar quella ⁽¹⁾. Così anche

(1) Il giudizio e il sillogismo, come poi più in concreto le cosiddette dimostrazioni dell'esistenza di Dio, non son mezzi per provare quell'esistenza quasi fosse già data fin da principio indipendentemente da essi, ma sono i gradi per

questa oggettività non è ancora l'esistenza divina, non è ancora la realtà che appare nell'Idea. Ciò nondimeno l'oggettività è appunto tanto più ricca ed elevata che non l'essere od esistenza della prova ontologica, quanto il puro concetto è più ricco ed elevato che non quella vuotezza metafisica della somma di ogni realtà. — Mi riservo però ad un'altra occasione d'illustrare più particolarmente il molteplice malinteso recato dal formalismo logico nell'ontologia non meno che nelle rimanenti cosiddette prove dell'esistenza di Dio, come pure la critica kantiana di esse prove, e di rialzare al loro valore e dignità, col ristabilirne il vero significato, i pensieri che vi stanno in fondo ⁽¹⁾.

Si son già presentate, come si è accennato, parecchie forme d'immediatezza, ma in diverse determinazioni. Nella sfera dell'essere l'immediatezza è l'essere stesso e l'esser determinato o esserci; nella sfera dell'essenza è l'esistenza e poi la realtà e sostanzialità; nella sfera del concetto, oltre all'immediatezza quale astratta universalità essa è ormai l'oggettività. — Queste espressioni quando non sia in questione la precisione delle differenze filosofiche del concetto, possono essere adoperate come sinonime; quelle determinazioni son nate dalla necessità del concetto; — l'essere è in generale la prima immediatezza, e l'esser determinato o esserci è quella stessa colla prima determinazione. L'esistenza colla cosa è l'immediatezza che sorge dalla ragion d'essere, — dalla toglientesi mediazione della semplice riflessione dell'essenza. La realtà o attualità poi e

cui effettivamente si va formando nella coscienza il concetto, o per cui la coscienza sale al concetto, di una esistenza che è per sè indipendentemente dal processo della sua formazione o dalla maniera in cui viene ad esser conosciuta. La filosofia pone quello stesso che la religione non fa che presupporre; e in tanto veramente lo pone, in quanto lo pone appunto come presupposto. Nota del trad.]

(1) [In diversi tempi, nel corso degli anni 1827, 1829, 1831, Hegel tenne varie lezioni sopra le prove dell'esistenza di Dio. Questo scritto fu stampato come appendice al secondo volume delle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, pubblicate, nella raccolta completa delle opere, da Filippo Marheineke, Berlino 1832. Nota del trad.]

la sostanzialità son l'immediatezza sorta dalla tolta differenza dell'esistenza ancora inessenziale quale apparenza, e della sua essenzialità. Finalmente l'oggettività è l'immediatezza cui il concetto si determina col toglier la sua astrazione e mediazione. — La filosofia ha il diritto di scegliere dal linguaggio della vita ordinaria, che è fatto per il mondo della rappresentazione, quelle espressioni che sembrano avvicinarsi alle determinazioni del concetto. Non si può trattar di provare, per una parola scelta dal linguaggio della vita ordinaria, che anche nella vita ordinaria si colleghi con cotesta parola quel medesimo concetto per il quale l'adopra la filosofia, perchè la vita ordinaria non ha concetti, ma rappresentazioni, ed è la filosofia stessa, di conoscere il concetto di quello che altrimenti è semplice rappresentazione. Deve quindi bastare che in quelle sue espressioni che vengono adoperate per delle determinazioni filosofiche la rappresentazione sappia intravedere approssimativamente una qualche differenza, come in quelle espressioni può accadere che vi si conoscano sfumature della rappresentazione, le quali si riferiscono più strettamente ai corrispondenti concetti. — Più difficilmente forse si concederà che qualcosa possa essere, senza esistere. Ma per lo meno non si scambierà certamente p. es. l'essere come copula del giudizio coll'espressione di esistere, nè si dirà: Questa merce esiste cara, conveniente etc., l'oro esiste metallo, o metallico, invece di dire: Questa merce è cara, conveniente etc., l'oro è metallo ⁽¹⁾. Ma si distinguon poi anche del resto l'essere e l'apparire, l'apparenza e la realtà, nonchè di fronte alla realtà il semplice essere, come pure ancor più si distinguono tutte queste espressioni dall'oggettività. — Che se anche poi dovessero adoprarsi come sinonime, la fi-

(1) In una relazione francese, dove il comandante di una nave dichiara che per diriger la nave verso terra aveva aspettato il vento che di solito si levava presso l'isola sulla mattina, si presenta l'espressione: *le vent ayant été longtemps sans exister*. Qui la differenza è nata semplicemente dall'antico modo di dire, p. es. *il a été longtemps sans m'écrire*.

losofia avrà senz'altro la libertà di mettere a profitto per le sue differenze cotesta vana superfluità della lingua.

Trattando del giudizio apodittico, dove, come nel compimento del giudizio, il soggetto perde la sua determinazione di fronte al predicato, fu accennato al doppio significato della soggettività che di costì prendeva origine, soggettività cioè del concetto e così anche dell'esteriorità e accidentalità che al concetto d'altronde si contrappone. Così appare anche per l'oggettività il doppio significato, di star di fronte al concetto per sè stante, ma anche di esser ciò che è in sè e per sè. In quanto l'oggetto nel primo senso si contrappone a quell'Io = Io, che è enunciato nell'idealismo soggettivo come l'assoluta verità, esso è il mondo molteplice nella sua immediata esistenza, mondo con cui l'Io ossia il concetto non fa che mettersi nella lotta infinita, per dare alla prima certezza di sè stesso, mediante la negazione di questo altro in sè nullo, la verità reale della sua eguaglianza con sè. — In un senso più indeterminato esso significa così un oggetto in generale per un qualche interesse e attività del soggetto.

Nel senso opposto poi l'oggettivo significa quello che è in sè e per sè, quello che è senza limitazione e senza contrapposizione. I principii razionali, le opere d'arte perfette etc. in tanto si dicono oggettivi, in quanto son liberi e al di sopra di ogni accidentalità. Benchè i principii razionali, teoretici o morali appartengano soltanto al soggettivo, alla coscienza, ciò nondimeno il loro essere in sè e per sè si chiama oggettivo. La conoscenza della verità vien riposta nel conoscer l'oggetto così com'esso è libero, in quanto oggetto, dall'aggiunta di ogni artificio di riflessione soggettiva, e il retto agire si fa consistere nell'osservanza di leggi oggettive le quali non hanno origine soggettiva, nè ammettono alcun arbitrio nè alcuna maniera di comportarsi che ne turbi la necessità.

A questo punto della nostra trattazione l'oggettività ha anzitutto il significato dell'essere in sè e per sè del concetto, del concetto che ha elevata la mediazione, posta

nel suo proprio determinarsi, a immediato riferimento a sè stesso. Questa immediatezza è perciò appunto immediatamente e intieramente penetrata dal concetto, come la totalità di questo è immediatamente identica col suo essere. Ma in quanto inoltre il concetto ha parimenti da ristabilire il libero esser per sè della sua soggettività, si affaccia un rapporto di esso concetto, quale scopo, verso l'oggettività, dove l'immediatezza di questa diventa di fronte al concetto il negativo e quello che dev'esser determinato dal concetto stesso, acquistando così l'altro significato di esser l'in' sè e per sè nullo, in quanto si contrappone al concetto.

Per prima cosa ora l'oggettività è nella sua immediatezza, i cui momenti, a cagione della totalità di tutti i momenti, sussistono come oggetti uno fuori dell'altro in una indipendente indifferenza e nel rapporto loro hanno l'unità soggettiva del concetto soltanto come interna ovvero come esterna, il meccanismo. — Ma in quanto in questo,

in secondo luogo, quell'unità si mostra come legge immanente degli oggetti stessi, il rapporto di questi diventa la loro speciale differenza fondata dalla loro legge, ed una relazione nella quale si toglie la lor determinata indipendenza, il chimismo.

In terzo luogo questa unità essenziale degli oggetti è posta appunto con ciò come distinta dalla loro indipendenza; è il concetto soggettivo, ma posto come in sè e per sè riferito all'oggettività, come scopo, la teleologia.

Essendo lo scopo il concetto il quale è posto come quello che deve in lui stesso riferirsi all'oggettività, togliendo di per sè il suo difetto di esser soggettivo, la finalità dapprima esterna diventa per mezzo della realizzazione dello scopo finalità interna e Idea.

CAPITOLO PRIMO.

Il meccanismo.

Poichè l'oggettività è la totalità del concetto tornata nella sua unità, con ciò è posto un immediato che è in sè e per sè quella totalità ed è anche posto come tale, in modo però che costì l'unità negativa del concetto non si è ancora staccata dall'immediatezza di questa totalità; — vale a dire che l'oggettività non è ancora posta come giudizio. In quanto l'oggettività ha in sè immanente il concetto, è in lei la differenza di questo; ma a cagione della totalità oggettiva i diversi sono oggetti completi e per sè stanti, i quali quindi anche nella relazione loro si conducono un verso l'altro come per sè stanti e in ogni collegamento rimangono reciprocamente estrinseci. — Il carattere del meccanismo è costituito da questo, che qualunque relazione abbia luogo fra i collegati, questa relazione è loro estranea, tale che non tocca per nulla la natura loro e che, anche quando sia connessa coll'apparenza di un'unità, non resta se non una composizione, una mistura, un aggregato etc. Come il meccanismo materiale, così anche il meccanismo spirituale consiste in ciò che i termini, che si riferiscon fra loro nello spirito, rimangono estrinseci reciprocamente e rispetto allo spirito stesso. Maniera meccanica d'immaginarsi, memoria meccanica, abitudine, operazione meccanica significano che in quello che lo spirito comprende o fa manca la particolar penetrazione e presenza appunto dello spirito. Benchè il suo meccanismo teoretico o pratico non possa aver luogo senza la sua spontaneità, senza un istinto e una coscienza, pur tuttavia vi manca la libertà dell'individualità, e siccome essa non vi appare, così cotesto operare si mostra come un operare puramente estrinseco.

A.

L'OGGETTO MECCANICO.

L'oggetto, come si è mostrato, è il sillogismo, la cui mediazione si è pareggiata ed è perciò divenuta un'identità immediata. Esso è quindi un universale in sè e per sè, presa l'universalità non nel senso di una comunanza di proprietà, ma come tale che penetri la particolarità e sia in lei una individualità immediata.

1. Primieramente dunque l'oggetto non si distingue in una materia e in una forma, di cui quella sarebbe l'universale per sè stante dell'oggetto e questa il particolare e l'individuale. Nell'oggetto, secondo il concetto suo, non si riscontra cotest'astratta distinzione d'individualità e universalità. Se si considera l'oggetto come materia, bisogna prenderlo come una materia in sè stessa formata. In egual maniera esso può esser determinato come una cosa munita di proprietà, come un tutto che consti di parti, come una sostanza che abbia i suoi accidenti, nonchè secondo gli altri rapporti della riflessione. Ma questi rapporti son già in generale tramontati nel concetto. L'oggetto non ha quindi proprietà nè accidenti, perchè questi son separabili dalla cosa o dalla sostanza; invece nell'oggetto la particolarità è assolutamente riflessa nella totalità. Nelle parti di un tutto si trova bensì quello star per sè che compete alle differenze dell'oggetto; ma queste differenze son senz'altro essenzialmente degli oggetti esse stesse, delle totalità che non hanno, come le parti, questa determinazione di fronte al tutto.

Quindi è che l'oggetto è sulle prime indeterminato perchè, essendo la mediazione che si è fusa assieme fino a diventare identità immediata, non ha in lui alcuna determinata opposizione. In quanto il concetto è essenzialmente determinato l'oggetto ha in lui la determinazione come una molteplicità completa sì, ma però indeterminata, cioè irrelativa, la quale costituisce una totalità che

nemmeno essa, sulle prime, è meglio determinata. I lati, le parti, che si posson distinguere nell'oggetto, appartengono a una riflessione esterna. Quella differenza affatto indeterminata è quindi soltanto che si danno più oggetti, ciascun de' quali contiene la sua determinazione soltanto riflessa nella sua universalità, e non appare al di fuori. — Siccome questa determinazione indeterminata è essenziale all'oggetto, questo è in sè stesso cotesta pluralità e deve perciò riguardarsi come un composto, come un aggregato. — Ciò nondimeno non consta di atomi, poichè questi, non essendo totalità, non sono oggetti. Sarebbe meglio un oggetto la monade leibnitziana, perchè è una totalità della rappresentazione del mondo, ma, racchiusa nella sua soggettività intensiva, deve per lo meno essere essenzialmente in sè un uno. Tuttavia la monade, determinata come un uno esclusivo, non è che un principio assunto dalla riflessione. È poi oggetto in quanto che, da una parte, il fondamento delle sue molteplici rappresentazioni, delle sviluppate ossia poste determinazioni della sua totalità che è soltanto in sè, si trova fuori di essa, dall'altra, in quanto che alla monade è parimenti indifferente di costituire insieme con altre un oggetto; nel fatto dunque non è cotesto un oggetto esclusivo, determinato per sè stesso.

2. In quanto ora l'oggetto è una totalità dell'esser determinato, ma a cagione della sua indeterminatezza e mediatezza non ne è l'unità negativa, esso è indifferente di fronte alle determinazioni come singole e determinate in sè e per sè, così come le determinazioni stesse sono indifferenti fra loro. Le determinazioni non si posson quindi concepire in base all'oggetto, nè l'una di esse in base all'altra. La totalità dell'oggetto è in generale la forma dell'universale riflessione della molteplicità sua nell'individualità non determinata in sè stessa. Le determinazioni che ha in lui, dunque, gli convengon bensì, ma la forma che costituisce la lor differenza e le stringe in una unità è una forma estrinseca e indifferente. Ch'essa sia una mistione, o meglio ancora un ordinamento, un certo accomodamento di parti e

lati, questi son collegamenti che restano indifferenti ai termini della relazione.

L'oggetto ha pertanto, come un esser determinato in generale, la determinazione della sua totalità fuor di lui, in altri oggetti, e questi egualmente l'hanno a lor volta fuor di loro e così via all'infinito. Il rientrare in sè di questo uscire nell'infinito deve bensì essere ammesso anch'esso e immaginato come una totalità, come un mondo; ma questo non è altro che l'universalità chiusa in sè dall'individualità indeterminata, cioè un universo.

L'oggetto dunque, in quanto nella determinazione sua è insieme indifferente verso di essa, accenna di per sè stesso, per il suo esser determinato, fuori di sè, accenna a sua volta ad oggetti, ai quali però è in pari maniera indifferente di esser determinanti. Non vi è dunque nessun principio di determinazione di sè stesso. Il determinismo, — quella posizione in cui sta il conoscere in quanto val per lui come Vero l'oggetto quale si è qui anzitutto affacciato, — dà per ogni determinazione dell'oggetto quella di un altro oggetto; ma quest'altro è parimenti indifferente tanto rispetto al suo esser determinato quanto rispetto al suo comportarsi attivamente. — Il determinismo è perciò appunto anche così indeterminato a procedere all'infinito; può fermarsi dappertutto a piacimento suo e sentirsi appagato, perchè l'oggetto al quale è passato è come totalità formale chiuso in sè e indifferente ad esser determinato da un altro. Perciò la spiegazione della determinazione di un oggetto e l'avanzamento di questa rappresentazione eseguito a tale scopo non son che parole vuote, perchè in quell'altro oggetto al quale la rappresentazione procede, non sta alcuna determinazione di sè.

3. In quanto ora la determinazione di un oggetto risiede in un altro, non si ha fra cotesti oggetti nessuna determinata diversità; la determinazione è soltanto doppiamente, una volta in un oggetto e poi nell'altro, un che di assolutamente identico, e la spiegazione o il comprendere è perciò tautologico. Questa tautologia è l'estrinseco, vuoto

andare e venire; siccome la determinazione non riceve alcuna particolare distinzione dagli oggetti che vi sono indifferenti e perciò è soltanto identica, così non si ha che una sola determinazione; e il fatto che sia doppia esprime appunto questa esteriorità e nullità di una differenza. Ma in pari tempo gli oggetti sono indipendenti uno dall'altro; perciò in quell'identità rimangono fra loro assolutamente estrinseci. — Si ha con ciò la contraddizione fra la perfetta indifferenza reciproca degli oggetti e l'identità della determinazione loro, ossia la contraddizione della loro perfetta estrinsecità nell'identità della loro determinazione. Questa contraddizione è pertanto, l'unità negativa di più oggetti che in essa assolutamente si respingono, — il processo meccanico.

B.

IL PROCESSO MECCANICO.

Quando gli oggetti vengano considerati solo come totalità chiuse in sè, non possono agire uno sull'altro. Essi sono in questa determinazione quello stesso che son le monadi, le quali appunto perciò vennero pensate senza alcun influsso reciproco. Ma appunto per questo il concetto di una monade è una riflessione difettosa. Poichè in primo luogo la monade è una rappresentazione determinata della sua totalità che è solo in sè; in quanto è un certo grado dello sviluppo e dell'esser posto della sua rappresentazione monadiale, è un determinato. Mentre è ora la totalità chiusa in sè, è anche indifferente a questa determinazione. Questa non è dunque la sua determinazione propria, ma è una determinazione posta da un altro oggetto. In secondo luogo la monade è un immediato in generale, in quanto non dev'essere che un rappresentativo. Quindi la sua relazione a sè è l'universalità astratta, e così essa è un'esistenza aperta ad altre. Non basta, perchè venga

acquistata la libertà della sostanza, che sia immaginata come una totalità che, completa in sè, non abbia a ricever nulla dal di fuori. Anzi, il riferimento a sè privo di concetto e semplicemente rappresentativo, è appunto una passività rispetto ad altro. — In pari maniera è un che di estrinseco la determinazione, sia che venga intesa come determinazione di un essere, oppure di un rappresentativo, come grado di uno sviluppo proprio proveniente dall'interno; — il grado, che lo sviluppo raggiunge, ha il suo limite in un altro. Il rimandare l'azione reciproca delle sostanze ad un'armonia prestabilita non significa altro che farne una presupposizione, vale a dir qualcosa che vien sottratto al concetto. — Il bisogno di sfuggire all'influsso delle sostanze si fondava sul momento dell'assoluta indipendenza e originarietà, che fu posto per base. Ma siccome a questo essere in sè non corrisponde l'esser posto, il grado dello sviluppo, così appunto perciò esso ha il suo fondamento in un altro.

Del rapporto di sostanzialità è stato a suo tempo mostrato che passa nel rapporto di causalità. Ma l'essere non ha qui più la determinazione di una sostanza, sibbene quella di un oggetto. Il rapporto di causalità tramontò nel concetto. L'originarietà di una sostanza di fronte all'altra si mostrò come un'apparenza, il suo operare come un passar nell'opposto. Questo rapporto non ha quindi alcuna oggettività. In quanto dunque l'un oggetto è posto nella forma dell'unità soggettiva come causa agente, ciò non val più come una determinazione originaria, ma come un che di mediato; l'oggetto agente ha questa sua determinazione solo per mezzo di un altro oggetto. — Il meccanismo, appartenendo alla sfera del concetto, ha posto in lui quello che si dimostrò esser la verità del rapporto di causalità, cioè che la causa, la quale dovrebbe essere quel che è in sè e per sè, è essenzialmente anche effetto, esser posto. Nel meccanismo quindi la causalità dell'oggetto è immediatamente una non-originarietà; l'oggetto è indifferente a questa sua determinazione; che sia causa, è quindi per lui un che di accidentale. —

Perciò si potrebbe ben dire che la causalità delle sostanze è una semplice immaginazione. Ma appunto questa immaginata causalità è il meccanismo, in quanto consiste in ciò che la causalità, come determinazione identica di diverse sostanze epperò come tramonto della loro indipendenza in questa identità, è un semplice esser posto. Gli oggetti sono indifferenti rispetto a questa unità e si mantengono contro di essa. Ma in pari maniera è un semplice esser posto anche questa loro indifferente indipendenza. Gli oggetti son perciò capaci di mischiarsi e di aggregarsi e, come aggregato, di diventare un unico oggetto. Per questa indifferenza tanto verso il loro trapasso quanto verso il loro star per sè, le sostanze sono oggetti.

a. Il processo meccanico formale.

Il processo meccanico è il porsi di quello che è contenuto nel concetto del meccanismo, epperò anzitutto il porsi di una contraddizione.

1. L'influire degli oggetti risulta dall'accennato concetto come quello che è il porsi della identica relazione degli oggetti. Ciò consiste ora in questo, che alla determinazione che vien determinata vien data la forma dell'universalità, — il che è la comunicazione, la quale è senza trapasso nell'opposto. — La comunicazione spirituale che del resto accade in quell'elemento che è l'universale nella forma dell'universalità, è per sè stessa una relazione ideale, dove una determinazione o una persona si continua non turbata nell'altra e si universalizza senza nessun mutamento, — a quel modo che un vapore si spande liberamente nell'atmosfera senza incontrar resistenza. Ma anche nella comunicazione fra oggetti materiali la determinazione loro si fa, per così dire, largo in una maniera parimenti ideale; la personalità è una durezza infinitamente più intensa di quella che hanno gli oggetti. La formale totalità dell'oggetto in generale, la quale è indifferente alla deter-

minazione epperò non è un determinarsi per sè stesso, fa dell'oggetto un che di non distinto dall'altro oggetto e riduce quindi sulle prime l'influsso a una non ostacolata continuazione della determinazione dell'un oggetto nell'altro.

Nello spirituale è ora un contenuto infinitamente molteplice, che è capace di esser comunicato, in quanto che, accolto nell'intelligenza, acquista questa forma dell'universalità, nella quale diventa un che di comunicabile. Invece l'universale non solo per la forma, ma in sè e per sè è, tanto nello spirituale quanto nel corporale, l'oggettivo come tale di fronte a cui l'individualità degli oggetti esterni, come anche delle persone, è un inessenziale che non gli può opporre alcuna resistenza. Le leggi, i costumi, le rappresentazioni ragionevoli in genere son nel dominio spirituale tali determinazioni comunicabili, che penetrano in maniera inconscia gl'individui e vi si fanno valere. Nel corporale il moto ⁽¹⁾, il calore, il magnetismo, l'elettricità e simili (che, quando anche uno voglia immaginarseli come materie, debbon però esser determinati come agenti imponderabili) sono agenti che non hanno della materialità quello che è il fondamento della sua individualizzazione.

2. Se ora nell'influsso reciproco degli oggetti vien posta primieramente la loro universalità identica, altrettanto necessario è che sia posto l'altro momento del concetto, cioè la particolarità. Gli oggetti dimostrano quindi anche la loro indipendenza, si mantengono fra loro estrin-

(1) [La possibilità della comunicazione del moto da un corpo all'altro sta in ciò che il corpo è, in quanto materia, il prodotto neutro in cui son venute a compenetrarsi l'una coll'altra le due opposte determinazioni del moto e della quiete (v. il mio scritto intitolato *Le prime categorie naturali* etc., in Atti della Reale Accad. delle Scienze di Torino, vol. 51, 1915-16). Poichè dunque nel corpo è tramontata quell'opposizione, il corpo è essenzialmente indifferente così all'una come all'altra determinazione, non avendone nessuna di per sè, ossia per la sua propria natura, ma essendo semplicemente, come si potrebbe dire con linguaggio aristotelico, la potenza delle due determinazioni contrarie. Per questa potenza, ch'esso è, il corpo resta aperto all'influsso (impulso) del motore esterno, il quale, facendolo uscire dall'indifferenza col trarne la potenza all'atto determinato, non fa che generalizzare la forma del moto ch'era in lui, estendendola al mobile. Nota del trad.]

sece e ristabiliscono in quell'universalità l'individualità. Questo ristabilimento è in generale la reazione. Essa non è anzitutto da intendere come un semplice toglier via l'azione e la determinazione comunicata. Il comunicato, in quanto universale, è positivamente negli oggetti particolari, e soltanto si particolarizza nella diversità loro. Da questo lato il comunicato riman dunque quello che è; non fa che spartirsi negli oggetti, ossia non fa che venir determinato dalla loro particolarità. — La causa va perduta nel suo altro, nell'effetto; l'attività della sostanza causale va perduta nel suo operare; invece l'oggetto che influisce non fa che diventare universale; il suo operare non è anzitutto una perdita della sua determinazione, ma è una particolarizzazione per cui quello, che dapprima era quella determinazione intiera, singola in lui, ora diventa una specie di essa, mentre soltanto con ciò la determinazione vien posta come universale. Queste due cose, l'innalzamento della determinazione singola ad universalità, nella comunicazione, e la particolarizzazione sua ovvero il rabbassamento di essa, che era soltanto unica, ad una specie, nello spartirsi, sono una sola e medesima cosa.

La reazione è ora uguale all'azione. — Ciò appare anzitutto in questa maniera, che l'altro oggetto ha accolto in sè tutto l'universale e così è ora attivo contro il primo. In questo modo la sua reazione è la stessa che l'azione, un reciproco respinger la spinta. In secondo luogo il comunicato è l'oggettivo. Esso rimane dunque determinazione sostanziale degli oggetti nella presupposizione della loro diversità. L'universale pertanto si specifica in pari tempo in essi, e ciascun oggetto quindi non soltanto ritorna indietro l'intiera azione, ma ha la sua parte specifica. In terzo luogo però la reazione è azione intieramente negativa in quanto ciascun oggetto, coll'elasticità del suo star per sè caccia fuori l'esser posto di un altro in lui, e mantiene il suo riferimento a sè. La specifica particolarità della determinazione comunicata negli oggetti, ciò che dianzi si chiamò specie, torna ad essere in-

dividualità, e l'oggetto afferma la sua exteriorità contro l'universalità comunicata. L'azione trapassa così in un riposo. Essa si dimostra come un mutamento soltanto superficiale, passeggero, nella chiusa in sè e indifferente totalità dell'oggetto.

3. Questo ritorno costituisce il prodotto del processo meccanico. Immediatamente l'oggetto è presupposto come singolo, poi come particolare contro altri, in terzo luogo infine come indifferente di fronte alla sua particolarità ossia come universale. Il prodotto è quella presupposta totalità del concetto, la quale è ora come posta. È la conclusione dove l'universale comunicato è concluso, mediante la particolarità dell'oggetto, coll'individualità. Ma in pari tempo nel riposo la mediazione è posta come tale che si è tolta, ossia è posto che il prodotto è indifferente a questo suo venir determinato e che la determinazione acquistata è in lui una determinazione esterna.

Per conseguenza il prodotto è quello stesso che era l'oggetto in quanto non faceva che entrar nel processo. Ma è insieme determinato solo per mezzo di questo movimento. L'oggetto meccanico, in generale, è oggetto soltanto come prodotto, perchè quel ch'esso è, è solo per via della mediazione di un altro in lui. Così come prodotto esso è quel che doveva essere in sè e per sè, un composto, un misto, un certo ordinamento e disposizione di parti, in generale qualcosa la cui determinazione non è una determinazione ch'esso stesso si sia data, ma è un che di posto.

D'altro lato il risultato del processo meccanico non è in pari tempo già avanti a lui stesso; la fine sua non è nel suo cominciamento, come avviene nello scopo. Il prodotto è una determinazione nell'oggetto come posta estrinsecamente. Secondo il concetto, quindi, questo prodotto è bensì quello stesso che l'oggetto è fin da principio; ma in principio la determinazione estrinseca non è ancora come posta. Il risultato è perciò un che di affatto diverso dalla prima esistenza dell'oggetto ed è per esso come qualcosa di assolutamente accidentale.

b. Il processo meccanico reale.

Il processo meccanico passa nel riposo. Vale a dire che la determinazione che l'oggetto acquista per mezzo suo non è che una determinazione estrinseca. Un che di altrettanto estrinseco è per l'oggetto questo riposo stesso, in quanto che cotesto è la determinazione opposta all'operare dell'oggetto; ma ogni determinazione è indifferente all'oggetto. Quindi il riposo può anche riguardarsi come procurato da una causa esterna, in quanto che all'oggetto era indifferente di essere operante⁽¹⁾.

Siccome poi ora la determinazione è una determinazione posta, e il concetto dell'oggetto è tornato attraverso la mediazione a sè stesso, l'oggetto ha in lui la determinazione come determinazione riflessa in sè. Gli oggetti quindi nel processo meccanico, e così pure questo processo stesso, hanno ormai un rapporto determinato più particolarmente. Son fra loro non soltanto diversi, ma differenti in una maniera determinata. Il risultato del processo formale, che è da una parte l'indeterminato riposo, è così dall'altra parte per via della determinazione riflessa in sè la spartizione dell'opposizione, che l'oggetto ha in generale in lui, fra più oggetti riferentisi fra loro meccanicamente. L'oggetto, il quale è da una parte il privo di determinazione, che si conduce senza elasticità e senza un suo proprio per sè stare, ha dall'altra parte un per sè stare impenetrabile agli altri. Gli oggetti hanno ora anche fra loro questa più determinata opposizione della individualità per sè stante e della universalità che non sta per sè. — La differenza più particolare può essere intesa come una differenza semplicemente quantitativa della diversa grandezza della massa nel corporale, oppur dell'in-

(1) [V. per ciò che riguarda il moto e la quiete la nota precedente. I corpi, che si trovano alla superficie della terra, stanno fermi in quanto son sostenuti, in quanto cioè è un altro corpo la causa del loro riposo. Nota del trad.]

tensità, o in molte altre maniere. In generale però non è da fissarsi semplicemente in cotesta astrazione; i due differenti sono anche, in quanto oggetti, dei per sè stanti positivi.

Il primo momento di questo processo reale è ora, come dianzi, la comunicazione. Il più debole non può essere afferrato e penetrato dal più forte se non in quanto lo accoglie e costituisce con lui un'unica sfera. Nello stesso modo che nel materiale il debole è assicurato contro quello che sia forte fuor d'ogni proporzione (come un pannolino liberamente sospeso nell'aria non vien traversato da una palla di fucile e come una debole recettività organica non vien tanto attaccata dagli stimolanti forti quanto dai deboli), così lo spirito intieramente debole è più sicuro contro il forte che non quello che a quest'ultimo sta più vicino. Se ci si voglia immaginare un che di assolutamente stupido o ignobile, su questo un intelletto superiore, oppur ciò ch'è nobile, non può fare alcuna impressione; l'unico mezzo efficace contro la ragione è di non impacciarsi affatto con lei. — In quanto quello che non sta per sè non può fondersi con quello che sta per sè e non può darsi fra loro comunicazione alcuna, l'ultimo non può nemmeno offrire alcuna resistenza, vale a dire non può specificare per sè l'universale comunicato. — Se non si trovassero in un'unica sfera, la lor relazione reciproca sarebbe un giudizio infinito e nessun processo sarebbe possibile fra loro.

La resistenza è il prossimo momento del soggiogamento dell'un oggetto per opera dell'altro, essendo il momento iniziale della spartizione dell'universale comunicato e del porsi della negatività riferentesi a sè, dell'individualità da ristabilire. La resistenza vien superata in quanto la determinazione sua non è commisurata all'universale comunicato, che l'oggetto ha accolto e che vi si deve singolarizzare. Il relativo non poter star per sè dell'oggetto si manifesta in ciò che la sua individualità non ha la capacità per il comunicato. L'oggetto ne vien quindi fatto scoppiare, perchè non può costituirsi come soggetto in

questo universale, non se ne può fare un predicato. — La violenza contro un oggetto è per esso un che di estraneo soltanto da questo secondo lato. La potenza diventa violenza per ciò che, essendo una universalità oggettiva, è identica colla natura dell'oggetto, ma la sua determinazione o negatività non è la propria negativa riflessione in sè di quello, secondo la quale esso è un individuo. In quanto la negatività dell'oggetto non è riflessa in sè nella potenza, in quanto la potenza non è il proprio riferimento a sè dell'oggetto, quella negatività non è di fronte alla potenza altro che una negatività astratta, la cui manifestazione è il soccombere.

La potenza, come universalità oggettiva e violenza contro l'oggetto, è ciò che si chiama sorte, concetto che cade dentro la sfera del meccanismo, in quanto la sorte si chiama cieca, vale a dire tale che la sua universalità oggettiva non vien conosciuta dal soggetto nella sua proprietà o particolarità specifica. — Per far qualche osservazione in proposito, la sorte del vivente è in generale il genere, il quale si manifesta colla caducità degli individui viventi che nella lor reale individualità non l'hanno come genere. In quanto semplici oggetti le nature soltanto viventi, come pure le rimanenti cose di grado più basso, non hanno sorte. Quello che capita loro è un'accidentalità. Ma nel concetto loro come oggetti sono esterni a sè. Quindi la potenza straniera della sorte non è assolutamente altro che la lor propria immediata natura, l'esteriorità e l'accidentalità stessa ⁽¹⁾. Una vera e propria sorte l'ha soltanto la coscienza di sè; poichè è libera, nella singolarità del suo Io è quindi assolutamente in sè e per sè e può

(1) [Non solo, ma poichè, come notava H. qui sopra, è essenziale alla sorte di non poter esser conosciuta, anche da questo lato si scorge che non hanno propriamente una sorte quegli oggetti in cui non è potenza alcuna di conoscere. L'ignoranza (come la cecità presso Aristotele) si dice infatti di quello che può conoscere (o vedere), pur essendone per qualche ragione impedito, non di quello in cui cotesta facoltà è esclusa fin da principio dalla sua stessa natura. Nota del trad.]

contrapporsi alla sua universalità oggettiva e straniarsi da essa. Ma con questa stessa separazione suscita essa contro di sè il rapporto meccanico di una sorte. Affinchè pertanto questa abbia un potere su di lei, bisogna ch'essa si sia data una qualche determinazione contro l'universalità essenziale, abbia commesso un fatto. Con ciò la coscienza di sè si è costituita come un particolare, e questo esser determinato è come universalità astratta in pari tempo il lato aperto per la comunicazione della sua essenza resa a lei estranea; da questo lato vien la coscienza di sè afferrata e trascinata nel processo. Il volgo che non compie alcun'azione va esente da biasimo; è avvolto nell'universalità oggettiva, etica, e sciolto in quella, senza l'individualità, la quale muove l'immoto, si dà una determinazione indirizzata all'infuori ed una universalità astratta separata dall'universalità oggettiva; per cui però anche il soggetto diventa qualcosa che si è spogliato della sua essenza, diventa un oggetto, ed è entrato nel rapporto dell'esteriorità contro la sua natura, ossia nel rapporto del meccanismo.

c. Il prodotto del processo meccanico.

Il prodotto del meccanismo formale è l'oggetto in generale, una totalità indifferente, in cui la determinazione è come posta. In quanto con ciò l'oggetto è entrato come determinato nel processo, da una parte nel suo soccombere il risultato è il riposo, come formalismo originario dell'oggetto e negatività del suo essere determinato per sè. D'altra parte però il togliersi dell'esser determinato, come riflessione positiva di esso in sè, è la determinazione andata in sè, ossia la posta totalità del concetto, la vera individualità dell'oggetto. L'oggetto, prima nella sua universalità indeterminata, poi come particolare, è ora determinato come individuo oggettivo, cosicchè è stata tolta costì quell'apparenza di una individualità che non è se non una indipendenza contrappoentesi all'universalità sostanziale.

Ora questa riflessione in sè è, così come si è venuta mostrando, l'oggettivo esser uno degli oggetti, esser uno che è il per sè stare individuale, — il centro. In secondo luogo la riflessione della negatività è l'universalità che non è una sorte contrapposta alla determinazione, ma una sorte in sè determinata e razionale, — una universalità che si particolarizza in lei stessa, la differenza calma, ferma nella instabile particolarità degli oggetti e nel processo loro, la legge. Questo risultato è la verità, epperò anche la base del processo meccanico.

C.

IL MECCANISMO ASSOLUTO.

a. Il centro.

La vuota molteplicità dell'oggetto è ora primieramente raccolta nell'individualità oggettiva, nel semplice punto di mezzo determinante sè stesso. In quanto secondariamente l'oggetto come totalità immediata mantiene la sua indifferenza di fronte alla determinazione, questa si trova in lui anche come inessenziale o come una reciproca estrinsecità di molti oggetti. La prima determinazione, la determinazione essenziale, costituisce al contrario il medio reale fra i molti oggetti che agiscono meccanicamente gli uni sugli altri, medio per cui essi son conclusi assieme in sè e per sè, e che è la loro universalità oggettiva. L'universalità si mostrò dapprima nel rapporto della comunicazione come tale che aveva soltanto luogo per mezzo del porre; come oggettiva invece essa è l'essenza penetrante, immanente degli oggetti.

Nel mondo materiale è il corpo centrale, che è il genere, ma è però universalità individuale dei singoli oggetti e del loro processo meccanico. I singoli corpi non essenziali si riferiscono fra loro coll'urtarsi e col premersi. Cotesto

rapporto non ha luogo fra il corpo centrale e quegli oggetti di cui esso è l'essenza; perchè l'estrinsecità loro non ne costituisce più la determinazione fondamentale. La loro identità con quello è dunque anzi la quiete, vale a dire il loro essere nel loro centro. Questa unità è il concetto loro in sè e per sè. Essa resta ciò nondimeno un semplice dover essere, poichè la in pari tempo ancora posta estrinsecità degli oggetti non corrisponde a quell'unità. La tendenza quindi, ch'essi hanno verso il centro, è la loro universalità assoluta, non posta per via di comunicazione; essa costituisce la vera quiete, la quiete appunto concreta, non posta dal di fuori, nella quale deve tornare il processo dell'instabilità. — È pertanto una vuota astrazione, quando in meccanica si suppone che un corpo messo in moto continuerebbe in generale a muoversi all'infinito in linea retta, se non perdesse il suo moto a cagione di una resistenza esterna. L'attrito, o qualsiasi altra forma abbia la resistenza, non è che l'apparire della centralità. È questa, che assolutamente si richiama indietro quel corpo; perchè quello, contro cui frega il corpo mosso, ha la forza di resistenza soltanto per la sua unione col centro (1). — Nello

(1) [La meccanica matematico-empirica si contraddice quando, mentre ammette (anche dietro l'esperienza) che nessun corpo si muova mai effettivamente all'infinito in linea retta, fa poi dell'attrito un semplice impedimento ed ostacolo a quel muoversi, cioè una causa accidentale. Ciò ch'è accidentale non c'è sempre; e se nessun corpo si muove all'infinito in linea retta, e questo è dovuto all'attrito, dunque l'attrito c'è sempre, epperò non è accidentale. La considerazione dell'attrito come semplice ostacolo nasce dal vedere che quanto più esso diminuisce, tanto più persevera il corpo nel moto che ha ricevuto. « A mesure que les obstacles à l'état de mouvement des corps — dice Poisson (*Traité de Mécanique*. Paris 1833, vol. I, p. 208) — tels que les frottements et les résistances des milieux qu'ils traversent, diminuent d'intensité, nous les voyons persévérer de plus en plus dans cet état; et, toutes les fois que nous apercevons une altération dans leur vitesse, nous reconnaissons que cet effet peut être attribué à une cause étrangère. Nous sommes donc conduits à conclure que s'il était possible qu'un point matériel, après avoir été mis en mouvement, ne fût plus sollicité par aucune force, et ne rencontrât aucun obstacle, son mouvement serait rectiligne et uniforme. » Viene identificato coll'assoluta assenza di attrito un attrito infinitamente piccolo, e il nesso di necessità fra il moto di un corpo e l'attrito che questo incontra vien ridotto a una circostanza di cui sia lecito supporre anche la mancanza (*s'il était possible*). Nota del trad.]

spirituale il centro e l'unione con esso assumon forme più elevate; ma l'unità del concetto e della sua realtà, che è qui dapprima centralità meccanica, deve costituire anche là la determinazione fondamentale.

Il corpo centrale ha pertanto cessato di essere un semplice oggetto, poichè in questo la determinazione è un che d'inessenziale; il corpo centrale non ha infatti più soltanto l'essere in sè della totalità oggettiva, ma ne ha anche l'esser per sè. Si può quindi riguardare come un individuo. La sua determinazione è essenzialmente diversa da un semplice ordinamento ovvero disposizione e nesso estrinseco di parti. Come determinazione che è in sè e per sè, essa è una forma immanente, un principio determinantesi di per sè, al quale gli oggetti sono inerenti, e per cui son collegati in un vero uno.

Questo individuo centrale però non è così altro che un medio, il quale non ha ancora dei veri estremi. Ma come unità negativa del concetto totale esso si dirime in tali estremi. Ossia: gli oggetti già instabili, a sè estrinseci vengono parimenti determinati come individui dal retrocedere del concetto; l'identità con sè del corpo centrale, che è ancora una tendenza, è affetta da esteriorità, alla quale, poichè è assunta nella sua oggettiva individualità, questa vien comunicata. A cagione di questa lor propria centralità cotesti oggetti, collocati fuori di quel primo centro, sono essi stessi dei centri per gli oggetti che non stanno per sè. Questi secondi centri e gli oggetti instabili son conclusi assieme da quel medio assoluto.

Gl'individui centrali relativi costituiscono però ancor essi il medio di un secondo sillogismo, medio che da un lato è sussunto sotto un estremo superiore, l'oggettiva universalità e potenza del centro assoluto, dall'altro lato assume sotto di sè gli oggetti instabili, di cui regge l'isolamento superficiale ovvero formale. — Anche questi oggetti instabili sono il medio di un terzo sillogismo, il sillogismo formale, poichè in tanto sono il legame fra l'individualità centrale assoluta e la relativa, in quanto quest'ul-

tima ha in loro l'esteriorità sua, per mezzo della quale il riferimento a sè è insieme una tendenza verso un assoluto punto mediano. Gli oggetti formali hanno per loro essenza la gravità identica del loro immediato corpo centrale, al quale sono inerenti come al loro soggetto ed estremo dell'individualità; per l'esteriorità, ch'essi costituiscono, quel corpo è sussunto sotto il corpo centrale assoluto; essi son dunque il medio formale della particolarità. — L'individuo assoluto è poi il medio oggettivamente universale che stringe assieme e tien fermo l'esser dentro di sè dell'individuo relativo e la sua esteriorità. — Così anche il governo, i cittadini ossiano individui, ed i bisogni ovvero la vita esteriore dei singoli son tre termini ciascun de' quali è il medio degli altri due. Il governo è il centro assoluto, dove l'estremo degl'individui vien concluso colla loro esteriore sussistenza; in pari maniera gl'individui sono dei medii, che manifestano in una esistenza esteriore quell'individuo universale e traducono la loro essenza etica nell'estremo della realtà. Il terzo è il sillogismo formale, il sillogismo dell'apparenza, che cioè i singoli per via dei loro bisogni e dell'esistenza esteriore son legati a questa universale individualità assoluta; sillogismo che essendo semplicemente soggettivo, passa negli altri ed ha in questi la sua verità.

Questa totalità, i momenti stessi della quale sono i rapporti completi del concetto, i sillogismi in cui ciascuno dei tre distinti oggetti percorre la determinazione del medio e degli estremi, costituisce il meccanismo libero. In questo gli oggetti distinti hanno per lor determinazione fondamentale l'universalità oggettiva, la gravità penetrante che si mantiene identica nella particolarizzazione. Le relazioni di pressione, di urto, dell'attrarre e simili, come pure le aggregazioni o le mistioni, appartengono al rapporto dell'esteriorità, che fornisce il fondamento del terzo fra i sillogismi messi assieme. L'ordinamento, in cui sta la determinazione semplicemente estrinseca degli oggetti, è passato nella determinazione immanente e oggettiva. Questa è la legge.

b. La legge.

Nella legge si viene a manifestare la differenza più determinata di una realtà ideale dell'oggettività per contrapposto alla realtà esteriore. In quanto è la totalità immediata del concetto, l'oggetto ha l'esteriorità come non ancora distinta dal concetto, il quale non è posto per sè. L'oggetto mediante il processo essendo andato in sè, si è affacciata l'opposizione della centralità semplice contro una esteriorità che ora è determinata come esteriorità, vale a dire è posta come quello che non è in sè e per sè. Quell'identità o idealità dell'individualità è, a cagione del suo riferimento all'esteriorità, un dover essere; è l'in sè e per sè determinata e determinantesi unità del concetto, alla quale quella realtà esteriore non corrisponde, non arrivando quindi che alla tendenza. Ma l'individualità è in sè e per sè il principio concreto dell'unità negativa, e come tale è essa stessa totalità, una unità che si dirime nelle determinate differenze del concetto e rimane nell'universalità sua eguale a sè stessa, essendo così il punto mediano allargato dalla differenza dentro la sua pura idealità. — Questa realtà, che corrisponde al concetto, è la realtà ideale, distinta da quella che non è se non tendenza, la differenza, che è dapprima una pluralità d'oggetti, accolta nella sua essenzialità e nella pura universalità. Questa idealità reale è l'anima della dianzi sviluppata totalità oggettiva, l'identità in sè e per sè determinata del sistema.

L'oggettivo essere in sè e per sè si manifesta quindi nella sua totalità più determinatamente come l'unità negativa del centro, unità che si divide nell'individualità soggettiva e nell'oggettività esterna e in questa mantiene quella e la determina in una differenza ideale. Quest'unità determinatrice di sè stessa e tale che riconduce assolutamente l'oggettività esterna nell'idealità, è principio di Semovenza. La determinazione di questo principio ani-

matore, determinazione che è la differenza del concetto stesso, è la legge. — Il meccanismo morto era il dianzi considerato processo meccanico di oggetti, i quali apparivano immediatamente come per sè stanti, ma appunto perciò non stanno in verità per sè, ed hanno fuor di loro il lor centro. Cotesto processo, che passa nella quiete, mostra o accidentalità e indeterminata ineguaglianza, ovvero una uniformità formale. Questa uniformità è bensì una regola, ma non però una legge. Soltanto il meccanismo libero ha una legge, la propria determinazione dell'individualità pura ossia del concetto che è per sè. Essa è come differenza in sè stessa la sorgente inesauribile di un moto che si spicca di per sè. In quanto nell'idealità della sua differenza si riferisce unicamente a sè, è necessità libera.

c. Trapasso del meccanismo.

Però quest'anima è ancora immersa nel suo corpo. Il concetto ormai determinato, ma interno, della totalità oggettiva è necessità libera nel senso che la legge non è ancora venuta a contrapporsi al suo oggetto; è la centralità concreta quale universalità diffusa immediatamente nella sua oggettività. Quell'idealità non ha quindi gli oggetti stessi per sua differenza determinata; cotesti oggetti sono individui per sè stanti della totalità, o anche, se si volga lo sguardo indietro al grado formale, sono oggetti non-individuali, esteriori. La legge è bensì loro immanente e costituisce bensì la lor natura e potenza, ma la differenza sua è racchiusa nella sua idealità, e gli oggetti non son distinti essi stessi nella differenza ideale della legge. L'oggetto però ha il suo essenziale per sè stare soltanto nella centralità ideale e nella legge di questa; quindi non ha forza di resistere al giudizio del concetto e di mantenersi in un'astratta, indeterminata indipendenza e clausura. A cagione della differenza ideale immanente in lui la sua esistenza è una determinazione posta dal concetto. L'in-

stabilità dell'oggetto è in questo modo non più soltanto una tendenza verso il punto di mezzo, di fronte al quale, appunto perchè la relazione sua non è che tendenza, esso ha ancora l'apparenza di un oggetto esterno per sè stante, ma è una tendenza verso l'oggetto che gli è contrapposto in maniera determinata, così come anche il centro si è con ciò spezzato e la sua unità negativa è passata nell'opposizione oggettivata. La centralità è quindi ora una relazione di queste oggettività negative e tese una contro l'altra. Così il meccanismo libero si determina a chimismo.

CAPITOLO SECONDO.

Il chimismo.

Il chimismo costituisce nell'insieme dell'oggettività il momento del giudizio, della differenza divenuta oggettiva e del processo. Siccome comincia già colla determinazione e coll'esser posto, e l'oggetto chimico è in pari tempo una totalità oggettiva, così il suo primo decorrere è semplice e perfettamente determinato dalla sua presupposizione.

A.

L'OGGETTO CHIMICO.

L'oggetto chimico si distingue dall'oggetto meccanico per ciò che quest'ultimo è una totalità che è indifferente alla determinazione, mentre invece nell'oggetto chimico la determinazione, epperò la relazione ad altro e la maniera e guisa di questa relazione, appartengono alla natura stessa dell'oggetto. — Questa determinazione è essenzialmente in pari tempo una particolarizzazione; è assunta cioè nell'universalità. Così essa è principio, — la determinazione universale, non soltanto quella dell'un og-

getto singolo, ma anche quella dell'altro. Si distinguono pertanto ora nell'oggetto il suo concetto, come totalità interna delle due determinazioni, e quella determinazione che costituisce la natura dell'oggetto singolo nella sua esteriorità ed esistenza. L'oggetto, essendo in questo modo in sè l'intero concetto, ha in lui stesso la necessità e l'impulso a toglier via la sua sussistenza contrapposta, unilaterale, e a far di sè nell'esistenza quel tutto reale ch'esso è secondo il concetto suo.

Intorno all'espressione di chimismo, per il rapporto della differenza dell'oggettività qual si è mostrato, si può del resto osservare che non dev'essere intesa qui come se questo rapporto si presentasse soltanto in quella forma della natura elementare che si chiama il vero e proprio cosiddetto chimismo ⁽¹⁾. Già il rapporto meteorologico si deve riguardare come un processo i cui lati hanno più la natura di elementi fisici che non di elementi chimici. Nel vivente il rapporto sessuale sta sotto questo schema, a quel modo che questa è anche la base formale per i rapporti spirituali dell'amore, dell'amicizia etc. ⁽²⁾.

Più in particolare l'oggetto chimico è anzitutto, come una totalità per sè stante in generale, un oggetto riflesso in sè, che perciò è distinto dal suo esser riflesso all'in fuori, — una base indifferente, l'individuo non ancora determinato come differente. Anche la persona è sulle prime una tal base che non si riferisce che a sè. Ma la determinazione immanente, che costituisce la differenza dell'oggetto chimico, è in primo luogo riflessa in sè in maniera

(1) [L'espressione di « dinamismo » (o processo « dinámico »), come più generica che non quella di chimismo, fu adoprata a titolo di sinonimo da Erdmann fin dalla prima edizione del suo *Grundriss* (Halle, 1841), e poi addirittura sostituita all'altra da Kuno Fischer nella prima edizione della *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* (Stuttgart, 1852); e così pure venne fatto da Michelet nel *System der Philosophie* (Berlino, 1876), il quale ultimo, non tenendo conto degli altri predecessori, dichiara di ripeterla direttamente da Schelling (*nach Schellings Vorgang*). Nota del trad.]

(2) [È interessante in proposito ciò che H. dice parlando del matrimonio nella *Filosofia del Diritto*, § 161 segg. Nota del trad.]

tale, che questo riprendere indietro il riferimento all'infuori è soltanto una universalità formale ed astratta; il riferimento all'infuori è così determinazione dell'immediatezza ed esistenza dell'oggetto. Da questo lato l'oggetto chimico non torna in lui stesso nella totalità individuale; e l'unità negativa ha i due momenti della sua opposizione in due oggetti particolari. Per conseguenza un oggetto chimico non si può concepir per sè stesso, e l'essere dell'uno di essi è l'essere di un altro. — In secondo luogo poi la determinazione è assolutamente riflessa in sè e costituisce il momento concreto del concetto individuale del tutto, concetto che è l'essenza universale, il genere reale dell'oggetto particolare. L'oggetto chimico, che è così la contraddizione del suo immediato esser posto e del suo immanente concetto individuale, è una tendenza a toglier la determinazione del suo esser determinato e a dar l'esistenza alla totalità oggettiva del concetto. Resta quindi bensì un oggetto che non sta per sè, ma però tale che è teso in senso contrario dalla sua natura stessa, e che dà principio per determinazione sua propria al processo (1).

(1) [Questo dell'oggetto dinamico (chimico) è uno dei concetti complicati, ma insieme più interessanti della logica. L'instabilità dell'oggetto dinamico è un'astrazione, una unilateralità che l'oggetto dinamico stesso tende per sua natura a togliere, unendosi col suo altro e dando così luogo alla totalità. Poichè preso per sè, cioè fuori del processo, l'oggetto dinamico non è se non questa instabilità, ne vien di conseguenza ch'esso è stabile (è, ossia si riferisce a sè) appunto in quanto è instabile (*non è*, ossia si riferisce e va al suo altro), e così, viceversa, che la sua instabilità (il suo entrare spontaneamente nel processo che lo travolge), non è se non quello che appunto lo rende stabile (lo determina come oggetto dinamico, fuori del processo). L'oggetto dinamico si ritorce, entrando nel processo, contro sè stesso, e poichè non è che l'instabile, questo ritorcersi è il toglier l'instabilità e il porre l'oggetto. Questo presuppone dunque il suo processo, al quale passa ora la considerazione logica. Le sostanze chimiche naturali presuppongono il processo che le ha formate; nei rapporti spirituali l'amore si realizza nel mondo col far nascer gl'individui che si amano, i quali riconoscono perciò in lui una potenza superiore da cui dipendono e che li tien soggiogati; la guerra, rapporto essenzialmente chimico, è quella che segna i confini rispettivi fra i popoli e fonda le nazioni, le quali, in quanto vivono fra loro in pace, son ricadute nel rapporto meccanico, etc. Nota del trad.]

B.

IL PROCESSO.

1. Il processo comincia colla presupposizione che gli oggetti tesi, quanto son tesi contro sè stessi, altrettanto appunto perciò son tesi un contro l'altro, — rapporto, che si chiama la loro affinità. Mentre ciascun oggetto sta per il suo concetto in contraddizione coll'unilateralità propria della sua esistenza, epperò si sforza di toglierla, in ciò è posto immediatamente lo sforzo a toglier l'unilateralità dell'altro oggetto, e a rendere, con questo reciproco pareggiamento ed unione, adeguata la realtà al concetto, che contiene entrambi i momenti.

Poichè ciascun oggetto è posto come tale che si contraddice e si toglie in lui stesso, i due oggetti son tenuti separati un dall'altro e dal lor mutuo completamento solo da una violenza esterna. Il medio, per cui ora vengon conclusi questi estremi, è in primo luogo la natura, in sè, di ambedue, il concetto intiero che ambedue li contiene. Ma in secondo luogo siccome essi stanno nell'esistenza un contro l'altro, così anche la loro assoluta unità esiste come distinta da loro, ed è un elemento tuttavia formale, — l'elemento della comunicazione, dov'essi entrano fra loro in una exterior comunanza. La differenza reale appartenendo agli estremi, questo medio non è che la loro neutralità astratta, la lor reale possibilità, quasi l'elemento teoretico dell'esistenza degli oggetti chimici, del lor processo e del suo risultato. Nel corporale è l'acqua, che adempie alle funzioni di questo mezzo; nello spirituale (in quanto vi si riscontra l'analogo di cotesto rapporto) è da riguardar come mezzo il segno in generale e più precisamente il linguaggio.

Il rapporto degli oggetti è, come semplice comunicazione in questo elemento, da un lato un quieto fondersi assieme, ma d'altro lato è anche un comportarsi negativo, in

quanto il concetto concreto, che è la natura degli oggetti, vien nella comunicazione posto in realtà, e così le differenze reali di quelli vengon ridotte all'unità sua. Con ciò quella che era per lo innanzi la determinazione per sè stante degli oggetti vien tolta nell'unione adeguata al concetto, che è un solo e medesimo nei due oggetti, l'opposizione e tensione di questi vien perciò smussata, e così la tendenza raggiunge in questo reciproco completamente la sua calma neutralità.

In questo modo il processo si è spento. Essendosi appianata la contraddizione del concetto e della realtà, gli estremi del sillogismo hanno perduta la loro opposizione ed hanno quindi cessato di essere estremi fra loro e rispetto al medio. Il prodotto è un prodotto neutrale, vale a dire tale che gl'ingredienti (i quali non si posson più chiamare oggetti) non vi possiedon più la loro tensione e quindi nemmeno quelle proprietà che loro competevano in quanto erano tesi, ma dove però si è conservata la capacità della loro precedente indipendenza e tensione. L'unità negativa del neutrale proviene cioè da una differenza presupposta; la determinazione dell'oggetto chimico è identica coll'oggettività sua, è originaria. Col processo considerato questa differenza non è tolta che immediatamente; quindi la determinazione non è ancora come assolutamente riflessa in sè, e così il prodotto del processo è soltanto una unità formale.

2. Ora in questo prodotto la tensione dell'opposizione e l'unità negativa quale attività del processo son bensì spente. Siccome però quest'unità è essenziale al concetto e in pari tempo è appunto giunta all'esistenza, così essa sussiste ancora, ma è andata fuori dell'oggetto neutrale. Il processo non si riaccende da sè, in quanto che aveva la differenza soltanto per sua presupposizione, e non la poneva esso stesso. — Questa negatività per sè stante fuori dell'oggetto, l'esistenza dell'individualità astratta, il cui esser per sè ha la sua realtà nell'oggetto indifferente, è ora tesa in sè stessa contro la sua astrazione, è un'attività in sè in-

quieta che si rivolge, consumando, all'esterno. Essa si riferisce immediatamente all'oggetto, la cui calma neutralità è la possibilità reale dell'opposizione di essa; quello è ormai il medio della neutralità dianzi semplicemente formale, ora in sè stessa concreta e determinata.

La prossima immediata relazione dell'estremo dell'unità negativa verso l'oggetto è che questo vien determinato da quella e pertanto ne vien scisso. Questa scissione si può prender sulle prime per il ristabilimento di quell'opposizione degli oggetti tesi colla quale il chimismo era cominciato. Questa determinazione però non costituisce l'altro estremo del sillogismo, ma appartiene alla relazione immediata del principio differenziante verso il medio, in cui questo si dà la sua realtà immediata; è quella determinazione che ha in pari tempo il medio nel sillogismo disgiuntivo, oltre che essa è la natura universale dell'oggetto, determinazione per cui l'oggetto è tanto universalità oggettiva quanto particolarità determinata. L'altro estremo del sillogismo sta di contro all'esteriore indipendente estremo dell'individualità. È quindi l'estremo parimenti indipendente dell'universalità. La direzione che perciò subisce costì la reale neutralità del medio è che questo viene scomposto in momenti non già differenti l'uno di fronte all'altro, ma indifferenti. Questi momenti sono pertanto da una parte la base astratta e indifferente, e dall'altra il principio vivificatore di essa, principio che per via della sua separazione dalla base acquista esso pure la forma di una oggettività indifferente.

Questo sillogismo disgiuntivo è la totalità del chimismo, nella quale il medesimo tutto oggettivo si presenta come la per sè stante unità negativa, e poi nel medio come unità reale, — e finalmente si presenta la realtà chimica risolta nei suoi momenti astratti. In questi ultimi la determinazione non è pervenuta in un altro alla sua riflessione in sè, come nel neutrale, ma è in sè tornata nella sua astrazione; è un elemento determinato sin dall'origine.

3. Questi oggetti elementari son pertanto liberati dalla tensione chimica; è stata posta in loro, per mezzo del pro-

cesso reale, la base originaria di quella presupposizione colla quale il chimismo cominciò. In quanto ora poi da un lato la loro interna determinazione come tale è essenzialmente la contraddizione del loro semplice indifferente sussistere e di lei come determinazione, ed è la tendenza verso il di fuori, che si dirime e pone la tensione nell'oggetto suo e in un altro, affin d'aver quello contro cui l'oggetto possa condursi come differente, in cui possa neutralizzarsi e dare alla sua semplice determinazione la realtà esistente, il chimismo è con ciò tornato nel cominciamento suo, dove degli oggetti tesi un contro l'altro si cercano l'un l'altro e poi attraverso un medio formale esteriore si uniscono in un neutrale. Dall'altro lato con questo ritorno nel suo concetto il chimismo si toglie via ed è passato in una sfera superiore.

C.

TRAPASSO DEL CHIMISMO.

Già la chimica ordinaria offre esempi di mutamenti chimici dove un corpo p. es. conferisce a una parte della sua massa un'ossidazione più elevata, e con ciò riduce un'altra sua parte a un grado d'ossidazione più basso, nel quale soltanto esso può entrare a formare con un altro corpo differente arreatogli, una combinazione neutrale di cui non sarebbe stato suscettibile in quel primo grado immediato. Quel che accade qui è che l'oggetto non si riferisce a un altro secondo una determinazione immediata, unilaterale, ma pone secondo la totalità interna di un rapporto originario quella presupposizione di cui abbisogna per una relazione reale, e con ciò si procura un medio, per mezzo del quale conclude il suo concetto colla sua realtà. È l'individualità determinata in sè e per sè, il concetto concreto come principio della disgiunzione in estremi, la cui riunione è l'attività del medesimo principio negativo, che

ritorna con ciò alla sua prima determinazione, ma oggettivato.

Il chimismo stesso è la prima negazione dell'oggettività indifferente e dell'esteriorità della determinazione; è dunque ancora affetto dall'immediato per sè stare dell'oggetto e dell'esteriorità. Non è quindi ancora per sè quella totalità del proprio determinarsi, che sorge da lui e nella quale esso anzi si toglie. — I tre sillogismi che si son dati a vedere costituiscono la totalità del chimismo. Il primo ha per medio la neutralità formale, e per estremi gli oggetti tesi; il secondo ha il prodotto del primo, la neutralità reale per medio, e l'attività dirimente e il suo prodotto, l'elemento indifferente, per estremi; il terzo poi è il concetto che si realizza, il concetto che si pone la presupposizione dalla quale è condizionato il processo della sua realizzazione, — sillogismo che ha per essenza l'universale. Ciò nondimeno a cagione dell'immediatezza ed esteriorità, nella cui determinazione sta l'oggettività chimica, questi sillogismi cadono ancora l'uno fuor dell'altro. Il primo processo, il cui prodotto è la neutralità degli oggetti tesi, si estingue nel suo prodotto, ed è un differenziamento sopravveniente dall'esterno, quello che lo riaccende; condizionato da una presupposizione immediata, il primo processo si esaurisce in essa. — In pari maniera lo sceveramento dei differenti estremi dal neutrale, e similmente la scomposizione loro nei loro elementi astratti, deve procedere da condizioni ed eccitamenti dell'attività che sopravvengano dal di fuori. Ma in quanto anche i due momenti essenziali del processo, da una parte la neutralizzazione, dall'altra lo sceveramento e riduzione, son collegati in un unico e medesimo processo, e l'unione e smusamento degli estremi tesi è anche una separazione in estremi simili, cotesti costituiscon però, a cagione dell'esteriorità che sta ancora per base, due lati diversi; quegli estremi che nel medesimo processo vengono sceverati sono altri oggetti o materie che non quelli che in esso processo si uniscono; in quanto quelli tornano a sorgere dal processo

come differenti, si debbon rivolgere all'infuori; la loro nuova neutralizzazione è un altro processo da quella che ebbe luogo nel primo.

Ma questi diversi processi, che si son dati a vedere come necessari, sono altrettanti gradi attraverso a cui vien tolta l'esteriorità e l'esser condizionato, e da cui sorge il concetto qual totalità determinata in sè e per sè e non condizionata dall'esteriorità. Nel primo si toglie l'esteriorità reciproca degli estremi differenti e costituenti l'intera realtà, ossia la distinzione del concetto determinato, che è in sè, dalla sua determinazione esistente; nel secondo vien tolta l'esteriorità dell'unità reale, l'unione come semplicemente neutrale; — più precisamente si toglie l'attività formale anzitutto in altrettanto formali basi o determinazioni indifferenti, il cui concetto interno è ora l'attività andata in sè, l'attività assoluta come realizzantesi in lei stessa, vale a dire come quella che pone in sè le differenze determinate e con questa mediazione si costituisce quale unità reale, — mediazione che è pertanto la propria mediazione del concetto, il suo determinarsi da sè stesso e, rispetto alla sua riflessione da ciò in sè, è un immanente presupporre. Il terzo sillogismo, che è da un lato la restaurazione dei processi precedenti, toglie dall'altro lato ancora quell'ultimo momento di basi indifferenti, — l'affatto astratta immediatezza esteriore, la quale diventa in questo modo un momento proprio della mediazione del concetto per opera di sè stesso. Il concetto, che ha tolto con ciò come esteriori tutti i momenti della sua esistenza oggettiva e li ha posti nella sua semplice unità, è così completamente liberato dall'oggettiva esteriorità, alla quale si riferisce solo come ad una realtà inessenziale. Questo libero concetto oggettivo è lo scopo.

CAPITOLO TERZO.

Teleologia.

Dove vien percepita una finalità, vien supposto un intelletto qual suo autore, richiedendosi dunque per lo scopo la vera e propria, la libera esistenza del concetto. La teleologia vien soprattutto contrapposta al meccanismo, nel quale la determinazione posta nell'oggetto è essenzialmente in quanto esterna una determinazione tale, che in essa non si manifesta alcun proprio determinarsi. L'opposizione di *causae efficientes* e *causae finales*, si riferisce a quella differenza alla quale, presa in forma concreta, si riduce anche la ricerca se l'essenza assoluta del mondo s'abbia a intendere come un cieco meccanismo naturale, oppure come un intelletto che si determina dietro a degli scopi. L'antinomia del fatalismo col determinismo e della libertà riguarda parimenti l'opposizione del meccanismo e della teleologia; poichè il libero è il concetto nella sua esistenza.

La vecchia metafisica si condusse a proposito di questi concetti come a proposito degli altri. Da una parte presuppose una generale rappresentazione del mondo e si affaticò a mostrare che a quella si adattava l'uno ovvero l'altro concetto, e che il concetto opposto era difettoso perchè in base ad esso quella rappresentazione non si poteva spiegare; dall'altra parte poi non ricercò costì, fra i concetti della causa meccanica e dello scopo, qual dei due avesse verità in sè e per sè. Una volta che questo sia stabilito per sè, il mondo oggettivo può offrir cause meccaniche e cause finali; non l'esistenza loro è la norma del vero, ma anzi il vero è il criterio per giudicare quale di queste esistenze sia la vera. A quel modo che l'intelletto soggettivo mostra in lui anche degli errori, così il mondo oggettivo mostra anche quei lati e gradi della verità che per sè son

soltanto unilaterali ed incompleti e non costituiscono che dei rapporti fenomenici. Se il meccanismo e la finalità stanno uno di contro all'altro, appunto per questo non si possono prendere come equivalenti, quasi ciascun di essi fosse per sè un concetto giusto di valore eguale all'altro, e che tutto si riducesse a sapere qual dei due, caso per caso, si possa applicare. Questa loro equivalenza si fonda soltanto sul loro essere, vale a dire sul fatto che noi li abbiamo entrambi. Ma la prima questione necessaria, poichè son contrapposti, è di sapere quale dei due sia il vero; e la vera e propria questione d'ordine superiore è, se la loro verità non sia costituita da un terzo, oppure se l'uno non sia la verità dell'altro. — Se non che la relazione di scopo si è addimostrata esser la verità del meccanismo. — Quello che si manifestò come chimismo vien messo assieme col meccanismo, in quanto che lo scopo è il concetto in esistenza libera, e ad esso si contrappone in generale la sua non libertà, il suo essere immerso nell'esteriorità. Tutti e due, tanto il meccanismo quanto il chimismo, vengon dunque raccolti insieme sotto il titolo di necessità naturale, poichè nel primo il concetto non esiste nell'oggetto, non contenendo questo, come oggetto meccanico, il suo proprio determinarsi, nell'altro invece il concetto o ha una esistenza tesa, unilaterale, oppure, in quanto si affaccia come quell'unità che tende l'oggetto neutrale negli estremi, è per via del suo toglier questa separazione, esterno a sè stesso.

Quanto più il principio teleologico si connette col concetto di un intelletto extramondano e fu perciò favorito dalla pietà o devozione, tanto più sembrò allontanarsi dalla vera indagine naturale, che vuol conoscere le proprietà della natura non già come estranee a questa, ma come determinazioni a lei immanenti, e solo un tal conoscere chiama comprendere. Essendo lo scopo il concetto stesso nella sua esistenza, può sembrar singolare che quella conoscenza degli oggetti che muove dal loro concetto appaia anzi come un illegittimo trapasso in un elemento etero-

geneo, e il meccanismo invece, per cui la determinazione di un oggetto è come una determinazione postavi estrinsecamente e per mezzo di un altro, sia ritenuto per una veduta più immanente che non la teleologia. Il meccanismo (almeno l'ordinario meccanismo non libero), e così pure il chimismo, debbono ad ogni modo esser riguardati come principii immanenti, in quanto che quell'estrinsecò che determina non è esso stesso a sua volta che un oggetto simile, un oggetto determinato estrinsecamente e indifferente verso cotesta determinazione, oppure in quanto che nel chimismo l'altro oggetto è parimenti un oggetto determinato chimicamente, e in generale in quanto che un momento essenziale della totalità sta sempre in un esterno. Questi principii restano quindi dentro la medesima forma naturale della finità. Ma benchè non vogliano oltrepassare il finito e rimandino per i fenomeni soltanto a cause finite, le quali domandano esse stesse che si vada avanti, ciò nondimeno in pari tempo si allargano da una parte a una totalità formale nei concetti di forza, causa e simili determinazioni della riflessione, che hanno a designare una originarietà, dall'altra parte poi si ampliano coll'astratta universalità di un Tutto di forze, di un Intiero di cause reciproche. Il meccanismo si mostra appunto perciò come uno sforzo verso la totalità, in quanto che cerca di comprender la natura per sè quale un tutto che non abbisogni per il concetto suo di nessun Altro, — totalità che non si trova nello scopo e nell'intelletto extramondano che vi si connette.

La finalità si mostra ora anzitutto in generale come un che di superiore, come un intelletto che determina estrinsecamente la molteplicità degli oggetti per mezzo di una unità che è in sè e per sè, cosicchè le determinazioni indifferenti degli oggetti diventano essenziali per mezzo di questa relazione. Nel meccanismo esse diven-
gon tali per la semplice forma della necessità, dove il contenuto loro è indifferente, poichè debbon rimanere estrinseche, e soltanto se ne deve appagare l'intelletto come

tale, in quanto conosce il suo nesso, l'astratta identità. Nella teleologia al contrario il contenuto diventa importante, perchè la teleologia presuppone un concetto, un che di determinato in sè e per sè e quindi un che determinantesi per sè stesso, ed ha pertanto distinto dalla relazione delle differenze e dal loro esser determinate una dall'altra, dalla forma, l'unità riflessa in sè, un determinato in sè e per sè, epperò un contenuto. Ma quando questo sia d'altronde un contenuto finito e insignificante, allora contraddice a quel ch'esso dev'essere, perchè per la sua forma lo scopo è una totalità in sè infinita, — specialmente quando quell'agire che opera secondo scopi è stato preso come volontà e intelletto assoluto. La teleologia si attirò tanti rimproveri d'insulsaggine perchè gli scopi che portava ad esempio erano secondo che capitava, più importanti ovvero anche più frivoli, e la relazione finale degli oggetti dovette apparir così spesso un giuocherello perchè questa relazione si mostra così estrinseca epperò così accidentale. Il meccanismo al contrario lascia sostanzialmente alle determinazioni degli oggetti il lor valore di accidentali, di determinazioni cioè rispetto a cui l'oggetto è indifferente e che nè per loro nè per l'intelletto soggettivo debbono avere un maggior valore. Questo principio dà quindi nel suo nesso di necessità esterna la coscienza di una infinita libertà, a differenza di quella teleologia che erige le inezie, e perfino i lati spregevoli del suo contenuto come un che d'assoluto, dove il pensiero più universale non può che provar soffocamento e perfino disgusto.

Lo svantaggio formale, in cui si trova anzitutto questa teleologia, è ch'essa arriva soltanto fino alla finalità esterna. In quanto il concetto è posto con ciò come un che di formale, anche il contenuto è per cotesta teleologia dato estrinsecamente al concetto nella molteplicità del mondo oggettivo, — appunto in quelle determinazioni che sono anche il contenuto del meccanismo, ma come un che di estrinseco ed accidentale. A cagione di questa comunanza la forma della finalità costituisce per sè soltanto l'essenziale del

teleologico. Sotto questo rispetto, senza guardare alla differenza di finalità esterna ed interna, la relazione finale in generale si è dimostrata essere in sè e per sè la verità del meccanismo. — La teleologia ha in generale questo principio superiore ch'è il concetto nella sua esistenza, il concetto che è in sè l'infinito e l'assoluto, — principio di libertà che, pienamente conscio del suo proprio determinarsi, è sottratto in maniera assoluta all'estrinseco venir determinato del meccanismo.

Uno dei grandi meriti di Kant verso la filosofia consiste nella distinzione da lui stabilita fra finalità relativa o esterna e finalità interna. In quest'ultima egli ha aperto la via al concetto della vita, all'Idea, ed ha con ciò elevato positivamente la filosofia al disopra delle determinazioni riflessive e del mondo relativo della metafisica, ciò che la Critica della ragione fece solo imperfettamente, con un giro assai obliquo e in maniera soltanto negativa. — Si accennò che l'opposizione della teleologia e del meccanismo è anzitutto l'opposizione più generale di libertà e necessità. Kant mise l'opposizione in questa forma fra le antinomie della ragione, e precisamente come il terzo contrasto delle idee trascendentali. — Riporto la sua esposizione, alla quale fu precedentemente rimandato, in pochissime parole, in quanto che l'essenziale di essa è così semplice che non ha bisogno di alcuna estesa spiegazione, mentre poi la particolar maniera delle antinomie kantiane fu già più diffusamente dichiarata in altro luogo.

La tesi dell'antinomia da considerarsi qui è di questo tenore: La causalità secondo le leggi della natura non è l'unica dalla quale si possan derivare nel loro insieme i fenomeni del mondo. È necessario per la spiegazione loro di assumere anche una causalità per mezzo della libertà.

L'antitesi è: Non v'è libertà, ma tutto nel mondo accade unicamente secondo leggi di natura.

La dimostrazione, come nelle altre antinomie, comincia anzitutto in maniera apagogica; si ammette cioè l'opposto di ciascuna tesi. Poi, per mostrar la contraddizione di quel

che si è ammesso, si assume viceversa e si suppone valido il suo opposto, vale a dire dunque la proposizione da dimostrare. Tutto questo lungo giro di dimostrazione si poteva quindi risparmiare; non consiste in altro che nell'affermazione assertoria delle due proposizioni contrapposte.

Per la dimostrazione della tesi si deve cioè cominciare coll'ammettere, che non si dia alcun'altra causalità fuor di quella che opera secondo leggi di natura, ossia secondo la necessità del meccanismo in generale, inclusovi anche il chimismo. Questa proposizione si contraddirebbe perciò che la legge di natura consiste appunto in ciò che nulla accada senza una causa sufficientemente determinata a priori, tale pertanto da contenere in sè un'assoluta spontaneità. Vale a dire che quel che si è ammesso come contrapposto della tesi si contraddice perchè contraddice alla tesi.

Nell'intento di dimostrar l'antitesi si dovrebbe porre che si dia una libertà come una specie particolare di causalità atta a dare assoluto cominciamento ad uno stato e quindi anche ad una serie di conseguenze di esso. Ma siccome ora un cominciamento simile presuppone uno stato [cioè di libertà] ⁽¹⁾ il quale non ha assolutamente alcun nesso di causalità con quello che la precede, così esso contraddice alla legge di causalità, secondo cui è in generale possibile solo una unità di esperienza ed esperienza. Vale a dire che la ragione per cui la supposizione della libertà, supposizione contraria all'antitesi, non si può fare, è appunto perchè contraddice all'antitesi.

Sostanzialmente, questa medesima antinomia ritorna nella critica della facoltà giudicatrice teleologica come opposizione che ogni generazione di cose materiali accade secondo leggi puramente meccaniche e che una qualche generazione di tali cose secondo coteste leggi non è possibile. — La soluzione kantiana di que-

(1) [Queste parole sono aggiunte dal Lasseton. Nota del trad.]

st'antinomia è la stessa che la soluzione generale delle altre, cioè che la ragione non può dimostrare nè l'una nè l'altra proposizione, perchè della possibilità delle cose secondo leggi naturali puramente empiriche noi non possiamo avere alcun principio determinativo a priori, — che quindi quelle due non si devono riguardare come proposizioni oggettive, ma come massime soggettive, che io debbo da un lato riflettere sempre su tutti gli avvenimenti naturali in base al principio del semplice meccanismo naturale, ma che questo però non impedisce, in certe occasioni, d'investigare alcune forme naturali in base a un'altra massima, cioè in base al principio delle cause finali; — come se ora queste due massime, che del resto hanno ad esser necessarie soltanto per la ragione umana, non stessero fra loro nella medesima opposizione in cui stanno quelle proposizioni. — In tutta questa posizione, come si è osservato dianzi, non vien ricercato quello che solo si richiede dall'interesse filosofico, quale cioè dei due principii abbia verità in sè e per sè. Ora da questo punto di vista non fa differenza alcuna che i principii s'abbiano a considerar come oggettivi, vale a dire qui come determinazioni esteriormente esistenti della natura, oppur come semplici massime di un conoscere soggettivo. Anzi, è un conoscere soggettivo, cioè accidentale, questo, che in certe occasioni applica l'una oppur l'altra massima secondo che la ritiene idonea per oggetti dati, e non ricerca poi la verità di queste determinazioni stesse, sia che siano tutte e due determinazioni degli oggetti, oppur del conoscere.

Per quanto sia insufficiente quindi la discussione kantiana del principio teleologico relativamente al punto di vista essenziale, rimane però sempre degno di nota il luogo che Kant gli assegna. In quanto lo attribuisce a una potenza giudicatrice riflessiva, Kant ne fa un anello di collegamento fra l'universale della ragione e l'individuale dell'intuizione. Egli distingue inoltre quella potenza giudicatrice riflessiva dalla determina-

trice, la quale ultima sussumerebbe semplicemente il particolare sotto l'universale. Cotesto universale, il quale non fa che sussumere, è un che di astratto che diventa concreto soltanto in un altro, nel particolare. Lo scopo al contrario è l'universale concreto, che ha in lui stesso il momento della particolarità ed exteriorità ed è perciò attivo e costituisce lo stimolo a staccar sè da sè stesso. Il concetto è ad ogni modo come scopo un giudizio oggettivo dove l'una determinazione, il soggetto, cioè il concetto concreto, è come determinata da sè stessa, e l'altra poi non è soltanto un predicato, ma è l'oggettività esteriore. Se non che la relazione di scopo non è perciò un giudicare riflessivo, che considera gli oggetti esterni solo secondo una unità, come se un intelletto li avesse dati ad uso della nostra facoltà conoscitiva, ma è il Vero in sè e per sè, che giudica oggettivamente e determina in maniera assoluta l'oggettività esteriore. La relazione di scopo è perciò più che un giudizio; è il sillogismo del libero concetto per sè stante che si conclude con sè stesso mediante l'oggettività.

Lo scopo si è mostrato come il terzo dopo il meccanismo e il chimismo; è la lor verità. Poichè sta ancora esso stesso dentro la sfera dell'oggettività ossia dell'immediatezza del concetto totale, è ancora affetto dall'esteriorità come tale ed ha di contro a sè un mondo oggettivo cui si riferisce. Da questo lato la causalità meccanica, in cui è da comprendere in generale anche il chimismo, appare ancora in questa relazione finale che è la relazione finale esteriore, ma come subordinata ad essa, come in sè e per sè tolta ⁽¹⁾. Per quanto riguarda il rapporto più stretto, l'oggetto meccanico, come totalità immediata, è indifferente al suo esser determinato ed insieme indifferente ad essere un

(1) [Così son tolte le leggi meccaniche e chimiche della natura in quanto, servendo all'uomo, che le conosce, per raggiungere i suoi scopi, non son più per sè stesse, ma per un altro cui restano subordinate come mezzi o strumenti. Nota del trad.]

determinante. Questo esser determinato esteriore è ora sviluppato fino ad esser divenuto la propria determinazione di sè stesso, e con ciò è ormai posto il concetto, che nell'oggetto è soltanto interno o, ch'è lo stesso, soltanto esterno. Lo scopo è dapprima appunto questo concetto stesso esterno al meccanismo. Così anche per il chimismo lo scopo è ciò che si determina di per sè, ciò che riconduce all'unità del concetto quel venir determinato dal di fuori da cui esso è condizionato. — La natura della subordinazione delle due forme precedenti del processo oggettivo si manifesta di qui. L'altro, che in esse sta nel progresso infinito, è il concetto posto dapprima come esterno a loro, il concetto che è scopo. Non soltanto il concetto è la loro sostanza, ma anche l'esteriorità è il momento ad esse essenziale, il momento che ne costituisce la determinazione. La tecnica meccanica o chimica si offre dunque da sè stessa per il carattere suo di esser determinata estrinsecamente, alla relazione di scopo ⁽¹⁾, che dev'essere ora considerata più in particolare.

A.

LO SCOPO SOGGETTIVO.

Il concetto soggettivo ha dapprima ritrovato e posto nella centralità della sfera oggettiva (che è una indifferenza rispetto alla determinazione) il punto negativo dell'unità; nel chimismo ha poi trovato l'oggettività delle determinazioni concettuali, e solo in questo modo è posto come concreto concetto oggettivo. La sua determinazione o la sua semplice differenza ha ormai in lei stessa la determinazione dell'esteriorità, e la sua semplice unità è così l'unità che si respinge da sè stessa e in questo

(1) [Perciò la natura si lascia così facilmente « soggiogare » dall'uomo. La sua docilità proviene da ciò che, di fronte allo scopo, il meccanismo e il chimismo non son veri. Nota del trad.]

respingersi si conserva. Lo scopo è quindi il concetto soggettivo come essenziale sforzo e spinta a porsi esteriormente. Esso è con ciò sottratto al passare. Non è nè una forza che si estrinsechi, nè una sostanza e causa che si manifesti in accidenti ed effetti. La forza è soltanto un astratto interno, in quanto non si è esternata; ossia, ha una esistenza soltanto nell'esternarsi, al che dev'esser sollecitata. In egual modo la causa e la sostanza. Siccome non hanno realtà che negli accidenti e nell'effetto, l'attività loro è il passaggio, di fronte al quale non si mantengono in libertà. Lo scopo può bensì venir determinato anche come forza e come causa, ma queste espressioni rendono solo incompletamente il suo significato. Se si debbano enunciar dello scopo secondo la verità di questo, allora ciò è possibile solo in una maniera tale, che toglie via il loro concetto, cioè come una forza che si solleciti di per sè all'estrinsecazione, o come una causa che sia causa di sè stessa o il cui effetto sia immediatamente la causa ⁽¹⁾.

Quando si attribuisce la finalità a un intelletto, come fu accennato dianzi, si guarda costì alla determinazione del contenuto. Ma quello è da intendersi in generale come il razionale nella sua esistenza. Mostra razionalità perchè è il concetto concreto che racchiude nella sua assoluta unità la differenza oggettiva. È quindi essenzialmente il sillogismo in lui stesso. È l'universale eguale a sè, e precisamente, in quanto contiene la negatività respingentesi da sè, anzitutto l'attività universale, epperò ancora indeterminata; ma questa, essendo il riferimento negativo a sè stessa, immediatamente si determina e si dà il momento della particolarità, la quale, per il suo esser la parimenti in sè riflessa totalità della

(1) [Con una formula generale: le determinazioni dell'essenza si riflettevano una nell'altra (e questa alterità era il residuo dell'essere nell'essenza); le determinazioni del concetto si riflettono su sè stesse (e questo nuovo riflettersi è il risorgere dell'essere — del riferimento a sè — dalla sua scomparsa nell'essenza). Nota del trad.]

forma, è un contenuto di fronte alle poste differenze di essa forma. Altrettanto immediatamente questa negatività, a cagione del suo riferimento a sè stessa, è assoluta riflessione della forma in sè e individualità. Da un lato questa riflessione è l'interna universalità del soggetto, dall'altro poi è riflessione all'infuori; epperchè lo scopo è ancora un che di soggettivo e l'attività sua s'indirizza contro un'oggettività esteriore.

Lo scopo è cioè il concetto che nell'oggettività è giunto a sè stesso. La determinazione ch'esso vi si è data è quella dell'oggettiva indifferenza ed exteriorità dell'esser determinato. La sua negatività che si respinge da sè è quindi una negatività tale che i suoi momenti, non essendo altro che le determinazioni del concetto stesso, hanno anche fra loro la forma di una oggettiva indifferenza. — Nel giudizio formale il soggetto e il predicato son già determinati come indipendenti uno di fronte all'altro; ma la loro indipendenza non è che universalità astratta; essa ha ormai raggiunta la determinazione d'oggettività; però come momento del concetto questa perfetta diversità è rinchiusa nell'unità semplice del concetto stesso. In quanto ora lo scopo è, ed è immediatamente, questa totale riflessione dell'oggettività in sè, il proprio determinarsi o la particolarità è primieramente distinto come semplice riflessione in sè dalla forma concreta, ed è un contenuto determinato. Per conseguenza lo scopo è finito, quantunque per la sua forma sia infinita soggettività. Secondariamente la sua determinazione, avendo la forma di oggettiva indifferenza, è come una presupposizione, e la finità dello scopo consiste da questo lato in ciò ch'esso ha dinanzi a sè un mondo oggettivo, meccanico e chimico, al quale l'attività sua si riferisce come a qualcosa di già esistente. L'attività sua di determinarsi per sè è così nella sua identità immediatamente esterna a sè stessa, ed è tanto riflessione all'infuori, quanto riflessione in sè. Perciò lo scopo ha ancora una vera esistenza extramondana, in quanto cioè gli sta contrapposta quell'oggettività, così come

questa viceversa gli si contrappone quale un tutto meccanico e chimico, non ancora determinato e penetrato dallo scopo ⁽¹⁾.

Il movimento dello scopo quindi può ora essere espresso così, ch'esso movimento va a togliere la presupposizione dello scopo stesso, cioè l'immediatezza dell'oggetto, e a porre questo come determinato dal concetto. Questo contegno negativo verso l'oggetto è insieme anche un contegno negativo verso sè stesso, un toglier la soggettività dello scopo. Positivamente esso è la realizzazione dello scopo, cioè l'unione dell'essere oggettivo con quello, per modo che quel medesimo, che come momento dello scopo è immediatamente la determinazione identica con lui, sia come una determinazione esteriore, e viceversa l'oggettivo come presupposizione venga anzi posto come determinato dal concetto. — Lo scopo è in lui stesso la spinta a realizzarsi; la determinazione dei momenti del concetto è l'esteriorità; ma la semplicità sua nell'unità del concetto non corrisponde a ciò ch'essa è, ed il concetto si respinge quindi da sè stesso. Questo respingere è la risoluzione in generale del riferimento a sè dell'unità negativa, per cui essa è individualità esclusiva; ma mediante questo escludere essa si risolve, ossia si schiude, perchè cotesto è un determinarsi, un porre sè stesso. Da un lato la soggettività, in quanto si determina, si fa particolarità, si dà un contenuto che, racchiuso nell'unità del concetto, è ancora un contenuto interno. Ma questo porre, la semplice riflessione in sè, è in pari tempo immediatamente, come si è mostrato, un presupporre; e il soggetto dello scopo, nel medesimo momento in cui si determina, sta in relazione con una oggettività indifferente, esteriore, che dev'esser da lui resa eguale a quella determinazione interna, dev'esser cioè posta come determinata dal concetto e in primo luogo come mezzo.

(1) [Ognuno vede il valore di un'affermazione come questa contro le superficiali interpretazioni unilateralmente immanentistiche della filosofia hegeliana. Nota del trad.]

B.

IL MEZZO.

Il primo, immediato porre nello scopo è il porre un interno, vale a dire un determinato come posto, e insieme il presupporre un mondo oggettivo che è indifferente rispetto alla determinazione di scopo. La soggettività dello scopo è però l'unità negativa assoluta. Il suo secondo determinare è quindi il toglier questa presupposizione in generale. Questo togliere è perciò il ritorno in sè, in quanto che per esso vien tolto quel momento della prima negazione, il porre il negativo contro il soggetto, l'oggetto esterno. Ma rispetto alla presupposizione o rispetto all'immediatezza del determinare, di fronte al mondo oggettivo, esso non è che la negazione prima, immediata essa stessa e quindi estrinseca. Perciò questo porre non è ancora lo scopo stesso realizzato, ma è soltanto il cominciamento per realizzarlo. L'oggetto così determinato è soltanto il mezzo.

Lo scopo si conclude per opera di un mezzo coll'oggettività, ed in questa si conclude con sè stesso. Il mezzo è il termine medio del sillogismo. Per esser condotto a termine, lo scopo, essendo finito, abbisogna di un mezzo, — di un mezzo, vale a dire di un termine medio, il quale ha insieme la figura di una esistenza esterna, indifferente rispetto allo scopo stesso e alla realizzazione sua. Il concetto assoluto ha la mediazione in sè stesso in modo che il suo primo porre non è un presupporre, nel cui oggetto la determinazione fondamentale sia l'esteriorità indifferente; il mondo come creatura ha soltanto la forma di una tale esteriorità, ma la sua determinazione fondamentale è costituita anzi dalla sua negatività e dall'esser posto. — La finità dello scopo consiste per conseguenza in questo, che il suo determinare è in generale esterno a sè stesso e che perciò il suo primo determinare, come abbiain veduto, si rompe

in un porre e in un presupporre. La negazione di questo determinare è quindi anche solo da un lato già riflessione in sè; dall'altro non è anzi che prima negazione; — ossia: la riflessione in sè è essa stessa esterna a sè e riflessione all'infuori.

Il mezzo è quindi il termine medio formale di un sillogismo formale; è un che di esteriore rispetto all'estremo dello scopo soggettivo, come quindi anche rispetto all'estremo dello scopo oggettivo, a quel modo che nel sillogismo formale la particolarità è un termine medio indifferente, al posto del quale ne possono stare anche altri. Come quella, inoltre, è termine medio soltanto perchè relativamente all'un estremo è determinazione e relativamente all'altro è invece un universale, ed ha quindi la determinazione sua di mediatrice solo in maniera relativa per mezzo d'altri, così anche il mezzo è il termine medio mediatore solo perchè in primo luogo è un oggetto immediato, e in secondo luogo è mezzo per via della relazione a lui estrinseca verso l'estremo dello scopo, — relazione che è per il mezzo una forma rispetto a cui è indifferente.

Concetto e oggettività son collegati quindi nel mezzo soltanto estrinsecamente. Perciò il mezzo è un semplice oggetto meccanico. La relazione dell'oggetto verso lo scopo è una premessa, ossia la relazione immediata che rispetto allo scopo, come si è mostrato, è riflessione in sè stesso, il mezzo è un predicato inerente; l'oggettività sua è sussunta sotto la determinazione di scopo, la quale a cagione della sua concretezza è universalità. Per via di questa determinazione di scopo, la quale è nel mezzo, questo è ora anche sussumente rispetto all'altro estremo, l'estremo dell'oggettività dapprima ancora indeterminata. — Viceversa il mezzo ha di fronte allo scopo soggettivo, come oggettività immediata, l'universalità dell'esser determinato o dell'esistenza, di cui manca ancora l'individualità soggettiva dello scopo. — In quanto lo scopo non è così sulle prime nel mezzo che come determinazione esterna, è esso stesso come unità negativa fuori di quello, così come

il mezzo è un oggetto meccanico che ha in lui lo scopo soltanto come una determinazione, non come semplice concezione della totalità. In quanto però è quello che conclude, il termine medio dev'essere appunto la totalità dello scopo. Si è mostrato che la determinazione di scopo è insieme, nel mezzo, riflessione in sè stesso; essa è perciò relazione formale a sè, poichè la determinazione, come indifferenza reale, è posta come l'oggettività del mezzo. Ma appunto per ciò questa da un lato pura soggettività è in pari tempo anche attività. — Nello scopo soggettivo la relazione negativa a sè stesso è ancora identica colla determinazione come tale, col contenuto e coll'esteriorità. Ma nel cominciamento dell'oggettivazione dello scopo, che è un divenir altro del semplice concetto, quei momenti vengono a collocarsi uno fuor dell'altro, o viceversa consiste in ciò questo divenir altro ossia l'esteriorità stessa.

Questo intero termine medio è così appunto la totalità del sillogismo, dove l'attività astratta e il mezzo esteriore costituiscono gli estremi il cui termine medio è costituito dalla determinazione dell'oggetto per parte dello scopo, determinazione a cagion della quale esso è mezzo. — Ma oltracciò è l'universalità la relazione dell'attività finale e del mezzo. Il mezzo è oggetto, è in sè la totalità del concetto; non ha forza alcuna di resistenza contro lo scopo, come ne ha dapprima contro un altro oggetto immediato. Allo scopo, che è il concetto posto, il mezzo riesce quindi assolutamente penetrabile, ed è suscettibile di questa comunicazione perchè è in sè identico collo scopo. Ormai però è anche posto come penetrabile dal concetto, poichè nella centralità è quello che tende all'unità negativa, e parimenti nel chimismo esso è divenuto, sia come neutrale sia come differente, una determinazione che non si sostiene per sè. — Il suo non sostenersi per sè consiste appunto in ciò ch'esso è soltanto in sè la totalità del concetto, mentre questo è invece l'esser per sè. L'oggetto ha quindi di fronte allo scopo il carattere di essere impotente e di servirgli; lo scopo è la sua soggettività o anima, che ha in lui il suo lato esteriore.

L'oggetto, sottoposto in tal guisa immediatamente allo scopo, non è un estremo del sillogismo; l'accennata relazione costituisce anzi una premessa di questo. Ma il mezzo ha anche un lato dal quale possiede tuttavia una indipendenza di fronte allo scopo. L'oggettività, che è nel mezzo congiunta con quello, siccome cotesta congiunzione è soltanto immediata, gli è ancora esterna, epperò la presupposizione sussiste ancora. L'attività dello scopo attraverso il mezzo è perciò tuttavia indirizzata contro questa, e lo scopo è appunto perciò attività, e non più semplicemente impulso e tendenza, in quanto che nel mezzo il momento dell'oggettività è posto nella sua determinazione come un esteriore, e la semplice unità del concetto ha ora quella in sé come tale.

C.

LO SCOPO REALIZZATO.

1. Nel suo riferirsi al mezzo lo scopo è già riflesso in sé; ma non è ancora posto il suo ritorno oggettivo in sé. L'attività dello scopo attraverso il suo mezzo è indirizzata ancora contro l'oggettività come presupposizione primitiva; essa è appunto questo, di essere indifferente alla determinazione. Quando l'attività consistesse d'accapo semplicemente nel determinare l'oggettività immediata, il prodotto non sarebbe d'accapo che un mezzo e così via all'infinito; ne verrebbe fuori soltanto un mezzo idoneo allo scopo, ma non l'oggettività dello scopo stesso. Lo scopo operante nel suo mezzo non deve quindi determinare come un estrinseco l'oggetto immediato, epperò questo deve fondersi per sé stesso a unità del concetto; ossia quella esteriore attività dello scopo attraverso il suo mezzo deve determinarsi come mediazione e toglier sé stessa.

La relazione dell'attività dello scopo attraverso il mezzo verso l'oggetto esteriore è anzitutto la seconda premessa del sillogismo, — una relazione immediata del termine

medio verso l'altro estremo. È immediata, perchè il termine medio ha in lui un oggetto esteriore e l'altro estremo è appunto un tale oggetto. Il mezzo è efficace e potente di fronte a quest'ultimo, perchè l'oggetto suo è collegato coll'attività che si determina da sè, mentre per quest'altro la determinazione immediata che ha è una determinazione indifferente. Il suo processo in questa relazione non è altro che il processo meccanico o chimico; si affacciano in questa esteriorità oggettiva i rapporti precedenti, ma sotto la dominazione dello scopo. — Questi processi poi, secondo che in essi si è mostrato, tornano di per sè stessi nello scopo. Se pertanto la relazione del mezzo verso l'oggetto esterno da elaborare è anzitutto una relazione immediata, già per lo innanzi essa si è manifestata quale un sillogismo, mentre lo scopo si è addimostrato essere il suo vero termine medio ed unità. In quanto il mezzo è dunque l'oggetto che sta dalla parte dello scopo e ne ha in sè l'attività, il meccanismo, che ha luogo qui, è in pari tempo il ritorno dell'oggettività in sè stessa, il ritorno suo nel concetto, il quale è però già presupposto come lo scopo. Il contegno negativo dell'attività teleologica di fronte all'oggetto non è perciò un contegno estrinseco, ma è il mutamento e il trapasso che l'oggettività in lei stessa fa in quello.

Che lo scopo si riferisca immediatamente ad un oggetto e ne faccia un mezzo, come pure che con questo mezzo lo scopo determini un altro oggetto, si può considerare come una violenza, in quanto che lo scopo appare come di una natura affatto diversa da quella dell'oggetto, e i due oggetti son parimenti uno di fronte all'altro delle totalità indipendenti. Che poi lo scopo si metta nella relazione mediata coll'oggetto e frapponga fra sè e l'oggetto un altro oggetto, ciò si può riguardare come l'astuzia della ragione. La finità della razionalità ha, come venne osservato, questo lato, che lo scopo si riferisce alla presupposizione, vale a dire all'esteriorità dell'oggetto. Nella relazione immediata verso l'oggetto lo scopo entrerebbe esso

stesso nel meccanismo o nel chimismo e sarebbe quindi sottoposto all'accidentalità e al tramonto della sua determinazione, d'esser cioè concetto ch'è in sè e per sè. Così invece esso mette avanti un oggetto come mezzo, lo lascia esteriormente consumare in luogo suo, lo abbandona al logorio, e si conserva dietro di lui contro la violenza meccanica.

A cagione del suo esser finito, lo scopo ha inoltre un contenuto finito. Perciò non è un assoluto, o addirittura in sè e per sè un razionale. Il mezzo è poi il termine medio esteriore di quel sillogismo in cui consiste la realizzazione dello scopo. In esso se ne dà quindi a conoscere la razionalità come quella che si conserva in cotesto altro esteriore e precisamente per via di cotesta esteriorità. Perciò il mezzo è un che di superiore agli scopi finiti della finalità esterna; — l'aratro è più nobile che immediatamente non siano i godimenti ch'esso procura e che costituiscon gli scopi. Lo strumento si conserva, mentre i godimenti immediati passano e vengon dimenticati. Coi suoi strumenti l'uomo domina la natura esteriore, anche se per i suoi scopi le resta anzi soggetto.

Non soltanto però lo scopo si tien fuori del processo meccanico, ma si conserva in esso e ne è la determinazione. In quanto è il concetto che esiste liberamente di fronte all'oggetto e al suo processo ed è attività determinatrice di sè stessa, lo scopo, essendo in pari tempo la verità in sè e per sè del meccanismo, si fonde in questo soltanto con sè stesso. La potenza dello scopo sopra l'oggetto è questa per sè esistente identità, e l'attività dello scopo ne è la manifestazione. Lo scopo come contenuto è la determinazione in sè e per sè, che è nell'oggetto come indifferente ed esteriore; l'attività poi di quello è da un lato la verità del processo, e come unità negativa è il togliersi della parvenza dell'esteriorità. Astrattamente è la determinazione indifferente dell'oggetto, che viene altrettanto estrinsecamente sostituita da un'altra; ma la semplice astrazione della determinazione è nella verità sua la

totalità del negativo, il concetto concreto e che pone in sè l'esteriorità.

Il contenuto dello scopo è la sua negatività come particolarità semplice riflessa in sè, distinta dalla totalità di quello come forma. A cagione di questa semplicità, la cui determinazione è in sè e per sè la totalità del concetto, il contenuto appare come quello che rimane identico nella realizzazione dello scopo. Il processo teleologico è una traduzione del concetto, che esiste distintamente come concetto, nell'oggettività. Si vede che questo tradurre in un presupposto altro è il fondersi del concetto di per sè stesso con sè stesso. Il contenuto dello scopo è ora questa identità che esiste nella forma dell'identico. In ogni passare il concetto si conserva. Per es. in quanto la causa diventa effetto, è la causa, che non fa che fondersi con sè stessa nell'effetto. Ma nel passare teleologico è il concetto, che esiste già in quanto tale come causa, come l'assoluta unità concreta, libera di fronte all'oggettività e alla sua determinabilità esteriore. Quell'esteriorità, in cui lo scopo si traduce, è, come abbiám veduto, posta già essa stessa qual momento del concetto, qual forma della sua distinzione in sè. Lo scopo ha quindi nell'esteriorità il suo momento proprio; e il contenuto, come contenuto dell'unità concreta, è la sua forma semplice che non solo resta in sè uguale a sè stessa, ma esiste anche come quello che resta a sè uguale nei diversi momenti dello scopo, come scopo cioè soggettivo, come mezzo e attività mediata, e come scopo oggettivo.

Si può dir quindi dell'attività teleologica che in essa la fine è il cominciamento, la conseguenza è la ragion d'essere, l'effetto è la causa, ch'essa è un divenire del divenuto, che in lei giunge all'esistenza soltanto quello che già esiste etc., vale a dire, che tutte in generale quelle determinazioni di rapporto, che appartengono alla sfera della riflessione o dell'immediato essere, hanno perduto le lor differenze, e che quello che viene enunciato quale un altro, come la fine, la conseguenza, l'effetto etc., nella relazione dello scopo

non ha più la determinazione di un altro, ma è anzi posto come identico col semplice concetto ⁽¹⁾.

2. Se si considera ora più in particolare il prodotto dell'attività teleologica, si vede che ha in lui lo scopo soltanto esteriormente, in quanto che cotesto prodotto è assoluta presupposizione di fronte allo scopo soggettivo, in quanto cioè ci si ferma a questo, che l'attività teleologica si conduce col suo mezzo soltanto meccanicamente verso l'oggetto, e in luogo di una determinazione indifferente di quello ne pone un'altra che gli è parimenti estrinseca. Una tal determinazione, che un oggetto ha dallo scopo, si distingue in generale da un'altra semplicemente meccanica per ciò che quello, cioè l'oggetto, è momento di una unità, e quindi, benchè cotesta determinazione sia esteriore all'oggetto, però in sè stessa non è un che di semplicemente esteriore. L'oggetto che mostra una tale unità è un tutto rispetto a cui le sue parti, la sua propria esteriorità, sono indifferenti, una unità determinata, concreta, che riunisce in sè diverse relazioni e determinazioni. Questa unità, che non può esser compresa in base alla natura specifica dell'oggetto, e che quanto al contenuto determinato è un altro contenuto che non il proprio particolar contenuto di quello, non è per sè stessa una determinazione meccanica, ma è ancora meccanicamente nell'oggetto. Come in questo prodotto dell'attività teleologica sono esterni l'uno all'altro il contenuto dello scopo e il contenuto dell'oggetto, nello stesso modo si rife-

(1) [Il movimento circolare dell'attività teleologica, per cui l'ultimo trovato nella ricerca analitica dei mezzi è il primo che vien realizzato nella catena dei fini, è accennato da Aristotele, *Eth. Nic.*, III, 3: *Φαίνεται δὲ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει*. E da S. Tommaso, *Sum. theol. Prima secundae*, q. 20, art. 1, ad 2.^m: « Finis est prior in intentione, sed est posterior in executione »; e più estesamente ancora, *Tertia*, q. 62, art. 6, c.: « Nihil prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere secundum quod praecedit in actu animae (questo è l'essere del concetto come tale, nel linguaggio di Hegel); sicut finis qui est posterior tempore, movet agentem, secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso ». Nota del trad.]

ricon fra loro anche negli altri momenti del sillogismo le determinazioni di essa attività, — nel termine medio che conclude, l'attività teleologica e quell'oggetto che è mezzo, e nello scopo soggettivo, che è l'altro estremo, la forma infinita come totalità del concetto e il contenuto di esso. Quanto alla relazione per cui lo scopo soggettivo vien concluso coll'oggettività, così l'una premessa, cioè la relazione dell'oggetto determinato come mezzo verso l'oggetto ancora esterno, come l'altra, quella cioè dello scopo soggettivo verso l'oggetto che vien ridotto a mezzo, son relazioni immediate. Il sillogismo ha quindi il difetto del sillogismo formale in generale, che cioè le relazioni di cui consta non sono esse stesse delle conclusioni ovvero mediazioni, ma ch'esse presuppongono anzi già quella conclusione a produrre la quale dovrebbero servire come mezzi.

Se consideriamo l'una premessa, la relazione immediata dello scopo soggettivo all'oggetto che perciò diventa mezzo, quello non si può riferire immediatamente a questo; poichè questo è altrettanto un immediato quanto l'oggetto dell'altro estremo, in cui lo scopo dev'esser realizzato per via di mediazione. In quanto così essi son posti come diversi, fra questa oggettività e lo scopo soggettivo dev'essere inserito un mezzo della lor relazione. Ma questo mezzo è anch'esso un oggetto già determinato dallo scopo, fra la cui oggettività e determinazione teleologica occorre inserire un nuovo mezzo, e così via all'infinito. Con ciò è posto il progresso infinito della mediazione. — Lo stesso si verifica riguardo all'altra premessa, cioè alla relazione del mezzo verso l'oggetto ancora indeterminato. Poichè sono assolutamente indipendenti, non possono essere uniti che in un terzo, e così via all'infinito. — Oppur viceversa, siccome le premesse presuppongono già la conclusione, così questa, qual è in base a quelle premesse soltanto immediate, non può essere che imperfetta. La conclusione, ossia il prodotto dell'operare teleologico, non è se non un oggetto determinato da uno scopo a lui estrinseco; è così lo stesso che il mezzo. In un tal prodotto stesso

è quindi venuto fuori soltanto un mezzo, non uno scopo realizzato, ossia lo scopo non ha veramente raggiunto costì alcuna oggettività. — Perciò è del tutto indifferente di considerare un oggetto determinato dallo scopo esterno come scopo realizzato, oppur soltanto come mezzo. Cotesta è una determinazione relativa, estrinseca all'oggetto stesso, non una determinazione oggettiva. Tutti gli oggetti dunque, nei quali è realizzato uno scopo esterno, non son parimenti che mezzi dello scopo. Quello che dev'essere adoprato per la realizzazione di uno scopo ed esser preso essenzialmente come mezzo, è mezzo secondo la destinazione sua di esser consumato. Ma anche quell'oggetto che deve contenere lo scopo realizzato e mostrarsi come la sua oggettività, è passeggero; adempie anch'esso al suo scopo non già con un'esistenza calma, che si conservi, ma solo in quanto vien consumato, poichè non corrisponde all'unità del concetto se non in quanto si toglie in essa l'esteriorità sua, cioè la sua oggettività. — Una casa, un orologio possono apparire come scopi rispetto agli strumenti adoprati per produrli; ma le pietre, le travi, le ruote, gli assi etc., che costituiscono la realtà dello scopo, adempiono ad esso soltanto colla pressione che sopportano, coi processi chimici cui coll'aria, la luce e l'acqua sono abbandonati, mentre li levano all'uomo, a cagione del loro sfregamento etc. Adempiono dunque alla destinazione loro soltanto col loro uso e logorio, e soltanto colla loro negazione corrispondono a quel che devono essere ⁽¹⁾. Non sono uniti positivamente collo scopo, giacchè hanno in loro il lor proprio determinarsi soltanto esteriormente, e son soltanto scopi relativi o essenzialmente anche soltanto mezzi.

(1) [La lingua francese riunisce nel verbo *user* i due significati, dell'adoprare qualcosa come mezzo o strumento per ottenere un fine, e del consumarlo o logorarlo. Anzi, questo secondo significato vi ha preso talmente il sopravvento sul primo, che non di rado si trova solo, come nell'esempio: *La lime use le fer*, e che là dove un dubbio potrebbe nascere, ad indicare che dev'essere inteso il primo e non necessariamente anche il secondo, la lingua ha dovuto creare un altro derivato, come nell'espressione *habits usagès*, a differenza di *habits usès*. Nota del trad.]

Questi scopi hanno in generale, come si è mostrato, un contenuto limitato. La forma loro è l'infinito determinarsi del concetto, che per mezzo di quel contenuto si è limitato o contratto all'individualità esteriore. Il contenuto limitato rende questi scopi inadeguati all'infinità del concetto, e ne fa una non verità. Cotesta determinazione è già attraverso la sfera della necessità, attraverso l'essere, abbandonata al divenire e al mutamento, ed è un transitorio.

3. Come risultato si dà pertanto a veder questo, che la finalità esterna, la quale ha soltanto la forma della teleologia, giunge propriamente solo a dei mezzi, non già ad uno scopo oggettivo, — perchè lo scopo soggettivo resta come una determinazione esteriore, soggettiva, — oppure in quanto è attivo e si compie (sebbene soltanto in un mezzo), è ancora collegato immediatamente coll'oggettività, è immerso in essa. Lo scopo è esso stesso un oggetto, cosicchè si può dire che lo scopo non perviene al mezzo, perchè occorre già in precedenza la realizzazione dello scopo, prima ch'essa abbia potuto verificarsi mediante un mezzo.

Nel fatto però il risultato non è soltanto una relazione teleologica esterna, ma è la verità di una tal relazione, cioè una relazione teleologica interna e uno scopo oggettivo. L'esteriorità dell'oggetto, la quale sta per sè di fronte al concetto e che lo scopo si presuppone, è posta in questa presupposizione come una parvenza inessenziale, ed è anche già tolta in sè e per sè. L'attività dello scopo non consiste quindi propriamente che nel manifestare questa parvenza e toglierla. — Come per il concetto si è mostrato, il primo oggetto diventa mezzo per via della comunicazione, perchè è in sè totalità del concetto, e la sua determinazione, che non è altra che l'esteriorità stessa, è posta soltanto come un esterno, un inessenziale, ed è quindi nello scopo appunto come un suo proprio momento, non come un che d'indipendente di fronte a lui. Perciò la determinazione dell'oggetto a mezzo è assolutamente immediata. Non v'è quindi bisogno per lo scopo soggettivo di alcuna violenza o di alcun'altra affermazione e impossessamento contro di

lui, fuor dell'affermazione e impossessamento di sè stesso, per farne un mezzo ⁽¹⁾. Il risolverci, lo schiudersi, questa determinazione di sè stesso, è la soltanto posta esteriorità dell'oggetto, il quale vi è immediatamente sottomesso come allo scopo, nè ha di fronte a lui altra determinazione che quella della nullità dell'essere in sè e per sè.

Il secondo togliersi dell'oggettività per opera dell'oggettività differisce da questo in quanto che quello, come il primo, è lo scopo nell'immediatezza oggettiva; questo quindi non è soltanto il togliersi di una prima immediatezza, ma di entrambi, dell'oggettivo cioè, come semplice posto, e dell'immediato. La negatività torna così in sè stessa in maniera tale, ch'essa è insieme un ristabilirsi dell'oggettività, ma come identica con lei, e in pari tempo è anche un porsi dell'oggettività come soltanto determinata dallo scopo ed estrinseca. Per quest'ultimo cotesto prodotto rimane, come dianzi, anche un mezzo; per il primo è l'oggettività identica col concetto, lo scopo realizzato, in cui il lato consistente nell'esser mezzo è appunto la realtà dello scopo. Nello scopo condotto a termine sparisce il mezzo, perchè sarebbe l'oggettività sussunta sotto lo scopo soltanto immediatamente, oggettività che nello scopo realizzato è come ritorno dello scopo in sè stesso. Sparisce inoltre con ciò anche la mediazione stessa, come quella ch'è un riferirsi dell'estrinseco, parte nella identità concreta dello scopo oggettivo, parte in quella stessa quale astratta identità e immediatezza dell'esser determinato.

In ciò è contenuta anche la mediazione che si richiedeva per la prima premessa, la relazione immediata dello scopo all'oggetto. Lo scopo condotto a termine è anche mezzo, e viceversa la verità del mezzo è in pari tempo di essere esso stesso uno scopo reale; e il primo togliersi dell'oggettività

(1) Παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγκάσῃ τὴν ἀρχήν, dice Aristotele parlando della ricerca dei mezzi. *Eth. Nic.*, III, 3.
Nota del trad.]

è già anche il secondo, così come il secondo si mostrò contenere anche il primo. Il concetto cioè si determina; la sua determinazione è l'indifferenza esteriore, la quale immediatamente nella risoluzione è determinata come tolta, cioè come interna, soggettiva, e in pari tempo come oggetto presupposto. L'ulteriore uscir del concetto fuori di sè, uscire che cioè appariva quale immediata comunicazione e sussunzione sotto di lui dell'oggetto presupposto, è in pari tempo un toglier quell'interna determinazione dell'esteriorità, inclusa nel concetto, cioè posta come tolta, e in pari tempo un toglier la presupposizione di un oggetto. Così questo apparentemente primo togliere l'oggettività indifferente è già anche il secondo, una riflessione in sè passata attraverso alla mediazione, e lo scopo realizzato.

Poichè il concetto qui nella sfera dell'oggettività, dove la determinazione sua ha la forma di una esteriorità indifferente, è in azion reciproca con sè stesso, l'esposizione del suo movimento è qui doppiamente difficile e intricata, perchè è immediatamente appunto il raddoppiato, e sempre un primo è anche un secondo. Nel concetto per sè, vale a dire nella sua soggettività, la differenza del concetto da sè stesso è come immediata identica totalità per sè; ma siccome qui la determinazione del concetto è esteriorità indifferente, l'identità con sè stesso vi è anche daccapo immediatamente il respingersi da sè, per modo che quello che è determinato come esteriore e indifferente a tale identità, è anzi l'identità stessa, ed essa come sè stessa, come riflessa in sè, è anzi il suo altro. Solo col tener fermo questo s'intende l'oggettivo ritorno del concetto in sè, vale a dire la sua vera oggettivazione, — s'intende che ciascuno dei singoli momenti, attraverso ai quali corre questa mediazione, ne è appunto l'intero sillogismo. Così la primitiva esteriorità interna del concetto, per la quale esso è l'unità che si respinge da sè, lo scopo e il suo tendere all'oggettivazione, è l'immediato porre ovvero il presupporre un oggetto esteriore. Il determinarsi è anche il determinare un oggetto come non determinato dal concetto, cioè come esteriore;

e viceversa è una determinazione di sè stesso, vale a dire l'esteriorità tolta, posta come interna, — ossia la certezza della inessenzialità dell'oggetto esterno. — Della seconda relazione, la determinazione dell'oggetto qual mezzo, venne appunto poc'anzi mostrato come essa sia in lei stessa la mediazione con sè dello scopo nell'oggetto. — In egual maniera il terzo, il meccanismo che ha luogo sotto il dominio dello scopo e che toglie via l'oggetto per mezzo dell'oggetto, è da una parte un toglier via il mezzo, cioè l'oggetto già posto come tolto, epperò un secondo togliere e una riflessione in sè, e dall'altra parte è un primo determinare l'oggetto esteriore. L'ultimo, come si è osservato, è daccapo nello scopo realizzato la produzione soltanto di un mezzo. Mentre la soggettività del concetto finito getta via con disprezzo il mezzo, non ha raggiunto, in quello a cui mirava, niente di meglio. Ma questa riflessione, che nel mezzo è raggiunto lo scopo e che nello scopo adempiuto son conservati il mezzo e la mediazione, è l'ultimo risultato della finalità esteriore, nel quale questa stessa si è tolta e ch'essa ha mostrato come sua verità. — Il terzo sillogismo considerato in ultimo si distingue per ciò ch'esso è anzitutto l'attività finale soggettiva dei sillogismi precedenti, ma anche il togliersi dell'oggettività esteriore e così dell'esteriorità in generale per sè stessa, e pertanto la totalità nel suo esser posta.

Dopo che ora abbiain veduto passare la soggettività, l'esser per sè del concetto, nel suo essere in sè, cioè nell'oggettività, si è poi di nuovo fatta fuori in quest'ultima la negatività dell'esser per sè del concetto. Questo vi si è determinato in modo che la sua particolarità è oggettività esteriore, ossia vi si è determinato come la semplice unità concreta la cui esteriorità è il proprio determinarsi di essa. Il movimento dello scopo ha raggiunto ora questo, che il momento dell'esteriorità non soltanto è posto nel concetto, che questo non è soltanto un dover essere e una tendenza, ma come totalità concreta è identico coll'oggettività immediata. Questa identità è da un lato il semplice

concetto e la parimenti immediata oggettività, ma dall'altro lato è altrettanto essenzialmente mediazione, e solo per essa, in quanto mediazione che toglie sè stessa, è quella semplice immediatezza. Il concetto è così essenzialmente un esser distinto, come identità che è per sè, dalla sua oggettività che è in sè, e un aver per questa via un'esteriorità, ma un essere in questa totalità esteriore l'identità di lei determinatrice di sè stessa. Così il concetto è ora l'Idea.

SEZIONE TERZA.

L'IDEA.

L'Idea è il concetto adeguato, il Vero oggettivo ossia il Vero come tale. Quando qualcosa ha verità, l'ha per la sua idea, ossia qualcosa ha verità solo in quanto è idea. — L'espressione d'idea fu già spesso adoprata in filosofia, come nella vita comune, anche in luogo di concetto, anzi perfino per una semplice rappresentazione; « io non ho ancora un'idea di questo affare, di questo edificio, di questo paese », son frasi che non vogliono esprimere altro che la rappresentazione. Kant rivendicò l'espressione d'idea al concetto razionale. — Il concetto razionale deve ora secondo Kant essere il concetto dell'incondizionato, ma esser però trascendente rispetto ai fenomeni, vale a dire che non se ne deve poter fare alcun uso empirico che gli sia adeguato. I concetti razionali debbon servire a comprendere, i concetti intellettuali ad intendere le percezioni. — Nel fatto però se questi ultimi son realmente concetti, son comprensioni, cioè appunto concetti; per mezzo loro si comprende ossia si concepisce, ed un intender le percezioni per mezzo dei concetti intellettuali sarà un comprendere o concepire. Che se poi l'intendere è soltanto un determinar le percezioni per mezzo di determinazioni tali, quali son p. es. il tutto e le parti, la forza, la causa e simili, allora esso non significa che un determinare per mezzo della riflessione, come poi

coll'intendere si può voler indicare anche solo il rappresentarsi determinato, avente un intieramente determinato contenuto sensibile; a quel modo come quando uno, cui altri insegna la via, che debba cioè al termine del bosco andare a sinistra, risponde: Intendo, nel qual modo l'intendere non vuol dire altro che il ricevere nella rappresentazione e nella memoria. — Anche quella di concetto razionale è un'espressione un po' inetta; perchè il concetto è in generale qualcosa di razionale; e la ragione, in quanto vien distinta dall'intelletto e dal concetto come tale, è la totalità del concetto e dell'oggettività. — In questo senso il razionale è l'idea. Questa è l'incondizionato, perchè ha delle condizioni soltanto quello che essenzialmente si riferisce ad un'oggettività, non però ad un'oggettività determinata da lui stesso, ma tale che gli stia ancora di contro nella forma dell'indifferenza e dell'esteriorità, come ancora l'aveva lo scopo esterno.

Mentre ora l'espressione d'idea vien riserbata per il concetto oggettivo o reale, e l'idea vien distinta dal concetto stesso, ma più ancora dalla semplice rappresentazione, più che mai bisogna rigettar quella stima che dell'idea si fa quasi fosse soltanto qualcosa d'irreale e secondo cui di pensieri veri si dice che non siano altro che idee. Quando i pensieri siano qualcosa di semplicemente soggettivo e accidentale, certo non valgon più di questo, ma in questo non stanno al disotto delle realtà temporali e accidentali, che nemmeno esse superano il valore di accidentalità e di fenomeni. Che se poi al contrario l'idea non deve avere il valore di verità perchè riguardo ai fenomeni è trascendente, perchè non le si può assegnare alcun congruente oggetto nel mondo dei sensi, allora è questo un singolare abbaglio di rifiutare all'idea il valore oggettivo perchè le manca quello che costituisce il fenomeno, l'essere non vero del mondo oggettivo. Kant riconosce bene, riguardo alle idee pratiche, che « nulla si può trovare di più dannoso e di più indegno di un filosofo, del volgare richiamo a una esperienza che si pretende contrasti al-

l'idea. Quest'esperienza stessa non esisterebbe affatto, se p. es. gl'istituti politici fossero stati in tempo debito ordinati secondo le idee, e se in luogo di queste concetti rozzi, appunto perchè attinti all'esperienza, non avessero frustrato ogni buon intento ». Kant riguarda l'idea come un che di necessario, come quella mira che ci si debba sforzar di erigere quale archetipo per un massimo, e cui si debbano portar sempre più vicine le condizioni della realtà.

In quanto però è venuto a mostrarsi il risultato che l'idea è l'unità del concetto e dell'oggettività, vale a dire il vero, non bisogna considerar l'idea soltanto come una mira cui ci si debba approssimare, ma che resti però sempre una specie di al di là; anzi si deve ritenere che ogni reale è solo in quanto ha in sè l'idea e l'esprime. L'oggetto, il mondo oggettivo e soggettivo in generale non solo debbono esser congruenti coll'idea, ma sono appunto la congruenza del concetto e della realtà. Quella realtà che non corrisponde al concetto è semplice fenomeno, è il soggettivo, l'accidentale, l'arbitrario, che non è la verità. Quando si dice che non si trova nell'esperienza oggetto alcuno che corrisponda perfettamente all'idea, si contrappone questa al reale come una norma soggettiva; ma che cosa abbia veramente ad essere un reale, se non sia in esso il suo concetto e se l'oggettività sua non sia affatto commisurata a questo concetto, non si saprebbe dire; perchè sarebbe il nulla. L'oggetto meccanico e chimico, al pari del soggetto vuoto di spirito e dello spirito conscio soltanto del finito e non della sua essenza, non hanno, è vero, secondo la lor diversa natura, esistente in loro il loro concetto nella sua propria forma libera. Ma possono in generale essere un che di vero solo in quanto son l'unione del lor concetto e della realtà, dell'anima loro e del lor corpo. Delle totalità quali son lo Stato e la Chiesa, quando l'unità del loro concetto e della lor realtà è sciolta, cessano di esistere; l'uomo, il vivente son morti, quando l'anima e il corpo vi si separano; la natura morta, il mondo meccanico e chi-

mico, se cioè si prende il morto per il mondo inorganico (e se no, non avrebbe addirittura alcun significato positivo), la natura morta, dunque, allorchè vien divisa nel suo concetto e nella sua realtà, non è altro che l'astrazione soggettiva di una forma pensata e di una materia informe. Lo spirito che non fosse idea, unità del concetto stesso con sè, — il concetto che avesse il concetto stesso per sua realtà, sarebbe lo spirito morto, privo di spirito, un oggetto materiale.

L'essere ha raggiunto il significato di verità in quanto l'idea è l'unità del concetto e della realtà; è dunque ormai soltanto quello che è idea. Le cose finite son finite per ciò che non hanno compiutamente in loro stesse la realtà del loro concetto, ma abbisognano per questo di altre, — o viceversa, perchè son presupposte come oggetti ed hanno quindi in loro il concetto come una determinazione esteriore. Il sommo che raggiungono dal lato di questa finità è la finalità esterna. Che le cose attuali non sian congrue all'idea, è il lato della loro finità e non verità, dal qual lato sono oggetti, e ciascuno di questi secondo la sua diversa sfera e nei rapporti dell'oggettività è determinato meccanicamente, chimicamente o da uno scopo estrinseco. La possibilità che l'idea non abbia perfettamente elaborata la sua realtà, che l'abbia assoggettata incompletamente al concetto, si basa su ciò ch'essa stessa ha un contenuto limitato e che, pur essendo essenzialmente l'unità del concetto e della realtà, è anche altrettanto essenzialmente la lor differenza; poichè soltanto l'oggetto è l'unità immediata, ossia soltanto in sè. Ma dove un oggetto, per es. lo stato, non fosse affatto conforme alla sua idea, ossia anzi non fosse affatto l'idea dello stato, quando la realtà di questo, che son gl'individui di sè conscii, non corrispondesse per nulla al concetto, allora la sua anima e il suo corpo si sarebbero separati; quella fuggirebbe nelle remote regioni del pensiero, questo si sarebbe spezzato nelle individualità singole. Poichè però il concetto dello stato costituisce così essenzialmente la natura degl'individui, esso è in loro come un istinto di tal potenza che quelli, quando non fosse che

nella forma di finalità esterna, son costretti a tradurlo in realtà oppure a contentarsene così, o se no dovrebbero andar giù. Il pessimo fra gli stati, quello la cui realtà corrisponde meno al concetto, in quanto esiste ancora, è ancora idea; gl'individui obbediscono ancora a un concetto munito di autorità.

Se non che l'idea non ha soltanto il senso più generale del vero essere, dell'unità di concetto e realtà, sibbene quello più determinato di concetto soggettivo e dell'oggettività. Il concetto come tale è cioè già esso stesso l'identità sua colla realtà; l'espressione indeterminata di realtà non vuol infatti dir altro in generale che l'essere determinato, e questo l'ha il concetto nella sua particolarità e individualità. In egual modo poi l'oggettività è il concetto che partitosi dalla sua determinazione si è fuso nell'identità con sè ed è concetto totale. In quella soggettività la determinazione o la differenza del concetto è una parvenza che è immediatamente tolta e tornata nell'esser per sè o nell'unità negativa, un predicato inerente. In questa oggettività invece la determinazione è posta come totalità immediata, come un tutto esteriore. L'idea si è ora mostrata come il concetto che si è nuovamente liberato dall'immediatezza, nella quale è immerso nell'oggetto, fino a tornare nella sua soggettività, mentr'esso concetto si distingue dalla sua oggettività, la quale però viene in pari tempo determinata da lui ed ha in lui soltanto la sua sostanzialità. Questa identità venne quindi a buon diritto determinata come il soggetto-oggetto, nel senso ch'essa è così il concetto formale o soggettivo, come l'oggetto in quanto tale. Ma ciò è da intendersi in maniera più determinata. Il concetto, in quanto ha veramente raggiunta la sua realtà, è questo giudizio assoluto il cui soggetto, come unità negativa riferentesi a sè, si distingue dalla sua oggettività e ne è l'essere in sè e per sè, ma essenzialmente di per sè stesso le si riferisce, — ed è quindi assoluto scopo ed impulso. L'oggettività poi appunto perciò il soggetto non l'ha immediatamente in lui (non sarebbe così che la totalità del-

l'oggetto, in quanto oggetto, perduta in lei), ma essa è la realizzazione dello scopo, un'oggettività posta dall'attività dello scopo, la quale, in quanto esser posto, ha la sua sussistenza e la sua forma solo come penetrate dal suo soggetto. Quale oggettività essa ha in lei il momento dell'esteriorità del concetto ed è quindi in generale il lato della finità, della mutabilità e dell'apparenza, lato che però ha il suo tramonto nel tornare nell'unità negativa del concetto; la negatività, per cui la sua indifferente esteriorità reciproca si mostra come un inessenziale e un esser posto, è il concetto stesso. Malgrado pertanto questa oggettività l'idea è assolutamente semplice e immateriale, poichè l'esteriorità è solo come determinata dal concetto e accolta nella negativa unità di quello; in quanto sussiste come esteriorità indifferente, non solo è abbandonata al meccanismo in generale, ma è soltanto come il transitorio e il non vero. — Benchè dunque l'idea abbia la sua realtà in una materia, questa non è però un essere astratto che sussista per sè di fronte al concetto, ma è solo come divenire, per via della negatività dell'essere indifferente qual semplice determinazione del concetto.

Sorgono di qui le seguenti più precise determinazioni dell'idea. — Essa è primieramente la semplice verità, l'identità del concetto e dell'oggettività come universale, in cui l'opposizione e il sussistere del particolare è risoluto nella sua con sè identica negatività ed è come eguaglianza con sè stesso. In secondo luogo l'Idea è la relazione della soggettività per sè del semplice concetto, e dell'oggettività sua che se ne distingue. Quella è essenzialmente l'impulso a toglier via tal separazione, e questa è l'indifferente esser posto, il sussistere in sè e per sè nullo. Come questa relazione essa è il processo consistente nel dirimersi nell'individualità e nella sua natura inorganica, e nel riportar daccapo questa sotto il potere del soggetto e tornare alla prima semplice universalità. L'identità dell'idea con sè stessa è un medesimo col processo ⁽¹⁾. Il pensiero,

(1) [Hegel aveva notato qui sopra (v. capoverso: L'Essere ha raggiunto) che

che libera la realtà dell'apparenza della mutabilità senza scopo e la trasfigura in idea, non si deve rappresentar questa verità della realtà come la quiete morta, come una semplice immagine, fiacca, senza impulso nè moto, quale un genio o un numero o un pensiero astratto. A cagione della libertà che il concetto vi raggiunge l'idea ha anche in sè l'opposizione più dura; la calma sua consiste nella sicurezza e certezza con cui eternamente la genera e eternamente la vince fondendosi con sè stessa.

Da principio però l'idea è ancora daccapo soltanto immediata ossia soltanto nel suo concetto. La realtà oggettiva è bensì adeguata al concetto, ma non ancora liberata fino ad essere il concetto, e questo non esiste per sè come il concetto. In questo modo il concetto è bensì anima, ma l'anima è nella guisa di un immediato, vale a dire la sua determinazione non è come lei stessa, essa non si è afferrata come anima, non ha afferrato in lei stessa la sua realtà oggettiva; il concetto è come un'anima che non sia ancora animata.

Così l'idea è primieramente la vita, il concetto che, distinto dalla sua oggettività, semplice in sè, penetra la sua oggettività e come scopo a sè stesso ha in lei il suo mezzo e la pone come suo mezzo, ma in questo mezzo è immanente e in esso è il realizzato scopo identico con sè. Questa idea, a cagione della sua immediatezza, ha per forma della sua esi-

l'idea, pur essendo essenzialmente l'unità del concetto e della realtà, è anche altrettanto essenzialmente la lor differenza. Essa è dunque la contraddizione in atto, l'inquietudine ossia il processo, uno sviluppato divenire. Ciò non vuol dire però che l'idea divenga, non faccia ciò che divenire come idea, senza esser mai. Anzi, è fin da principio, poichè, come dice qui Hegel, la sua identità con sè (ossia appunto il suo essere) è un medesimo col processo. Il significato dell'idealismo assoluto viene invece molto spesso falsato coll'intendere il divenire e l'idea in quell'altra maniera, e di qui (prescindendo da ciò che l'idea non è veramente ancora Dio) nasce l'apparenza che l'idealismo assoluto vada contro al concetto che di Dio si è sempre avuto tanto dalla filosofia quanto dalla religione, mentre questo concetto non fa che svilupparvisi, arricchirvisi e completarvisi. Il difficile, per l'ordinario intelletto, è di fermarsi a considerare l'eternità non di ciò che passa, ma di quello per cui ogni cosa passa e che è il passare stesso; questo dunque sovrasta e si salva dal passare, e questo, almeno come figura astratta, è l'idea. Nota del trad.]

stenza l'individualità. Ma la riflessione del suo assoluto processo in sè stesso è il togliersi di questa individualità immediata. Con ciò il concetto, che in essa quale universalità è l'interno, fa dell'esteriorità l'universalità ossia pone la sua oggettività come eguaglianza con sè. Così l'idea è

in secondo luogo l'idea del vero e del bene, come conoscere e volere. Dapprima è conoscere finito e finito volere, dove il vero e il bene ancora si distinguono ed entrambi non sono che come meta. Il concetto ha anzitutto liberato sè a sè stesso e si è data per realtà solo un'oggettività astratta. Ma il processo di questo finito conoscere ed agire fa dell'universalità dapprima astratta una totalità, per cui essa diventa oggettività perfetta. — Ovvero, considerando la cosa dall'altro lato, lo spirito finito, vale a dire soggettivo, si fa la presupposizione di un mondo oggettivo, come la vita ha una tal presupposizione; ma l'attività sua è di toglier via questa presupposizione e di farne un posto. Così la sua realtà è per lui il mondo oggettivo o viceversa il mondo oggettivo è l'idealità nella quale esso conosce sè stesso.

In terzo luogo lo spirito conosce l'idea come la sua assoluta verità, come la verità che è in sè e per sè; l'idea infinita, dove il conoscere e l'operare si sono agguagliati e che è il suo proprio assoluto saper sè stessa.

CAPITOLO PRIMO.

La vita.

L'idea della vita tocca un oggetto così concreto e, se si vuole, così reale, che con essa secondo la rappresentazione ordinaria della logica il campo di questa può sembrare oltrepassato. Certo, se la logica non dovesse contenere altro che vuote, morte forme di pensiero, non vi si potrebbe in generale parlare di un contenuto tale qual'è l'idea

o la vita. Ma se l'oggetto della logica è la verità assoluta e se la verità come tale è essenzialmente nel conoscere si dovrebbe almeno trattar del conoscere. — Alla cosiddetta logica pura si suole allora anche far tener dietro, generalmente, una logica applicata, — una logica che si occupa del conoscere concreto, senza contare la molta psicologia e antropologia che spesso si stima necessario intrecciar colla logica. Ma il lato antropologico e psicologico del conoscere riguarda il suo apparire, dove il concetto per sè stesso non consiste ancora nell'aver per oggetto una oggettività che gli è uguale, ossia sè stesso. Quella parte della logica che considera il conoscere concreto non appartiene alla logica applicata come tale; se no, bisognerebbe tirar dentro la logica tutte le scienze, poichè ciascuna di esse è una logica applicata, consistendo nell'afferrare il suo oggetto in forme di pensiero e di concetto⁽¹⁾. — Il concetto soggettivo ha delle presupposizioni che si presentano in forma psicologica, antropologica od altra. Ma son di pertinenza della logica soltanto le presupposizioni del concetto puro, in quanto hanno la forma di puri pensieri, di essenzialità astratte, le determinazioni cioè dell'essere e dell'essenza. Così anche del conoscere, del proprio afferrarsi del concetto, son da trattar nella logica non già le altre configurazioni della sua presupposizione, ma soltanto quella che è essa stessa idea; questa però bisogna trattarvela necessariamente. Ora questa presupposizione è l'idea immediata; poichè mentre il conoscere è il concetto in quanto è bensì per sè stesso, ma sta però come soggettivo

(1) [Le osservazioni di Hegel a proposito dei manuali di logica del suo tempo son purtroppo applicabili anche a quelli che vanno per le scuole ai giorni nostri. Col gettar dinanzi ai giovani l'ingombrante bagaglio della cosiddetta logica reale, applicata, speciale, della cosiddetta metodologia etc. non si fa che frapporre sul loro cammino un ostacolo, nella remozione del quale dovrà poi consistere la difficoltà principale, forse a taluno insormontabile, perchè arrivino mai a sapere, se non altro approssimativamente, in che cosa consista in sostanza la logica. Ma tant'è: la *routine* da una parte, e dall'altra la preoccupazione di fare un libro, come si dice, « completo » portano a questo. E per questo si è messo da parte Aristotele, perchè nell'*Organon* non è compresa la « logica applicata »! Nota del trad.]

in relazione verso un oggettivo, il concetto si riferisce all'idea come presupposta od immediata. E l'idea immediata è la vita.

La necessità di considerar nella logica l'idea della vita si fonderebbe pertanto sulla d'altronde riconosciuta necessità di trattar qui il concetto concreto del conoscere. Ma questa idea è poi sorta dalla propria necessità del concetto. L'idea, il vero in sè e per sè, è essenzialmente oggetto della logica. Dovendo essere anzitutto considerata nella sua immediatezza, occorre coglierla e conoscerla in questa determinazione, nella quale essa è vita, affinchè la considerazione di essa non sia un che di vuoto e d'indeterminato. Soltanto forse occorrerà notare fino a che punto differisca la contemplazione logica della vita dall'altra sua contemplazione scientifica. Ciò nondimeno non si appartien qui di guardare in che modo si tratti della vita nelle scienze non filosofiche, ma soltanto in che modo s'abbia a distinguere la vita logica, come idea pura, dalla vita naturale che vien considerata nella filosofia della natura, e dalla vita in quanto sta unita collo spirito. — La prima, come vita della natura, è la vita in quanto gettata fuori nell'esteriorità del sussistere, la vita in quanto ha la condizione sua nella natura inorganica e in quanto i momenti dell'idea sono una molteplicità di formazioni reali. La vita nell'idea è senza coteste presupposizioni che son come forme della realtà. La sua presupposizione è il concetto qual è stato considerato, da una parte come soggetto, dall'altra come oggettivo. Nella natura la vita appare come il grado più alto che l'esteriorità della natura raggiunge coll'essere andata in sè e col togliersi nella soggettività. Nella logica è il semplice esser dentro di sè, che nell'idea della vita ha raggiunto quell'esteriorità che veramente gli corrisponde. Il concetto, che si affaccia in precedenza come soggetto, è l'anima della vita stessa; è l'impulso che si media attraverso all'oggettività la sua realtà. In quanto la natura raggiunge questa idea movendo dalla sua esteriorità, oltrepassa sè stessa; la sua fine non è come il suo cominciamento,

ma come il suo limite, dov'essa toglie sè stessa. — In pari maniera nell'idea della vita i momenti della realtà di questa non acquistano la forma di realtà esteriore, ma restano racchiusi nella forma del concetto.

Nello spirito poi la vita appare da un lato di contro allo spirito stesso, dall'altro come posta in uno con lui, e questa unità è daccapo puramente generata da lui. La vita è cioè da prendersi qui in generale nel suo senso proprio di vita naturale, poichè quello che si chiama vita dello spirito come spirito, è la peculiarità sua, che si contrappone alla semplice vita, a quel modo che si parla anche della natura dello spirito, benchè lo spirito non sia un che di naturale, anzi sia il contrapposto della natura. La vita come tale è dunque per lo spirito da una parte un mezzo, e così lo spirito se la contrappone; da una parte poi lo spirito è individuo vivente, e la vita ne è il corpo; da una parte infine questa unità dello spirito colla sua vivente corporalità nasce dallo spirito stesso e diventa l'ideale. Nessuna di queste relazioni della vita verso lo spirito riguarda la vita logica; la vita non è da considerarsi qui nè come mezzo di uno spirito, nè come il suo corpo vivente, nè come momento dell'ideale e della bellezza. — In entrambi i casi, e in quanto è vita naturale e in quanto sta in relazione collo spirito, la vita ha una determinazione della sua esteriorità, là per le sue presupposizioni, che sono altre formazioni della natura, qui poi per gli scopi e l'attività dello spirito. L'idea della vita per sè è libera così da quella oggettività presupposta e condizionante, come dalla relazione a questa soggettività.

Considerata ora più dappresso nella sua idea, la vita è in sè e per sè assoluta universalità; l'oggettività che ha in sè è penetrata assolutamente dal concetto, non ha per sostanza che il concetto. Quello che si distingue come parte o secondo qualsiasi altra riflessione estranea ha in sè stesso l'intero concetto; questo vi è come l'anima onnipresente, la quale riman semplice riferimento a sè stessa e resta una nella molteplicità che compete all'essere ogget-

tivo. Come oggettività esterna a sè, questa molteplicità ha una sussistenza indifferente, che nello spazio e nel tempo (se questi si potesser già menzionar qui) è una estrinsecità reciproca affatto diversa e per sè stante. Ma l'esteriorità è nella vita in pari tempo come la semplice determinazione del concetto della vita stessa. L'anima è quindi effusa in questa molteplicità in modo da esservi dappertutto presente e rimane insieme assolutamente il semplice esser uno con sè del concetto concreto. — Nella vita, in questa unità del concetto suo nell'esteriorità dell'oggettività, nell'assoluta pluralità della materia atomistica, smarrisce addirittura tutti i suoi pensieri quel pensare che si attiene alle determinazioni dei rapporti di riflessione e del concetto formale. L'onnipresenza del semplice nella esteriorità molteplice è per la riflessione una contraddizione assoluta; e in quanto la riflessione è insieme costretta ad apprendere quell'onnipresenza dalla percezione della vita e a riconoscer con ciò la realtà di questa idea, essa è per lei un mistero incomprendibile, perciocchè la riflessione non afferra il concetto, e non afferra il concetto come sostanza della vita ⁽¹⁾. La semplice vita è poi non soltanto onnipresente, ma è assolutamente il sussistere e la sostanza immanente della sua oggettività; però come sostanza soggettiva è impulso e precisamente l'impulso specifico della differenza particolare ed altrettanto essenzialmente l'unico e universale impulso dello specifico che riconduce questa sua particolarizzazione nell'unità e ve la mantiene. La

(1) [Quello che resta uno nel molteplice dell'esteriorità materiale non è, immediatamente, la vita, ma soltanto il suo concetto. Siccome però questo concetto è appunto di esser l'uno nel molteplice, così quello che nell'esteriorità materiale sembra doversi aggiungere al concetto per integrarlo e costituire la vita (il lato, cioè della realtà) è anzi presupposto dal concetto stesso e già compreso in lui, dimodochè non resta più che la semplice astrazione dell'esteriorità materiale, la quale, come così divulsa dal concetto della vita è la materia inorganica in cui il vivente esteriormente si risolve quando appunto è spezzato il concetto della vita, ossia quando la vita è cessata. Quello che vien chiamato « il mistero della vita » non è che l'impossibilità, per l'intelletto ragionante, di afferrare questi nessi di pensiero che stanno assolutamente fuori del dominio della riflessione. Nota del trad.]

vita è solo come quest'unità negativa della sua oggettività e particolarizzazione vita che si riferisce a sè ed è per sè, cioè un'anima. Essa è con ciò essenzialmente individuo che si riferisce all'oggettività come a un altro, come a una natura priva di vita. L'originario giudizio della vita consiste quindi in ciò ch'essa si separa come soggetto individuale di fronte all'oggettivo, e in quanto si costituisce come l'unità negativa del concetto, fa la presupposizione di una oggettività immediata.

La vita è quindi da considerar primieramente come individuo vivente, che è per sè la totalità soggettiva ed è presupposto come indifferente rispetto ad una oggettività che gli sta di fronte anch'essa come indifferente.

Secondariamente è il processo vitale di toglier via la sua presupposizione, di porre come negativa l'oggettività che le sta di contro come indifferente e di realizzarsi come sua potenza ed unità negativa. Con ciò essa fa di sè l'universale, che è l'unità di sè stesso e del suo altro. La vita è quindi

in terzo luogo il processo del genere, consistente in ciò che la vita toglie la sua individualizzazione e si riferisce alla sua esistenza oggettiva come a sè stessa. Questo processo è pertanto da un lato il ritorno al suo concetto e la ripetizione del primo dirimersi, il divenire di una nuova individualità e la morte della prima individualità immediata; dall'altro lato poi il concetto della vita andato in sè stesso è il divenire del concetto che si riferisce a sè stesso e che esiste per sè come universale e libero, il passaggio cioè nel conoscere.

A.

L'INDIVIDUO VIVENTE.

1. Il concetto della vita, ossia la vita universale, è l'idea immediata, il concetto, cui l'oggettività sua è adeguata. Ma questa gli è adeguata solo in quanto esso è l'unità nega-

tiva di questa esteriorità, vale a dire in quanto se la pone come adeguata. Il riferimento infinito del concetto a sè stesso è come negatività il proprio determinarsi, il dirimersi di sè in sè come individualità soggettiva e in sè come universalità indifferente. L'idea della vita nella sua immediatezza è soltanto l'anima creativa universale. A cagione di questa immediatezza la prima negativa relazione dell'idea dentro sè stessa è il suo proprio determinarsi qual concetto, — il porre in sè che solo come ritorno in sè è esser per sè, il presupporre creativo. Per mezzo di questo suo proprio determinarsi la vita universale è un particolare; essa si è con ciò sdoppiata nei due estremi del giudizio, che diventa immediatamente sillogismo.

Le determinazioni dell'opposizione sono le universali determinazioni del concetto, poichè è il concetto, quello cui appartiene lo sdoppiamento; ma ne è compimento l'idea. L'uno è l'unità del concetto e della realtà, che è l'idea, come quell'unità immediata che si mostrò dianzi quale oggettività. Se non che qui è in un'altra determinazione. Là era l'unità del concetto e della realtà, in quanto il concetto era passato in lei e vi era soltanto perduto: il concetto non le stava di contro, ovvero, essendo soltanto il suo interno, era soltanto una riflessione a lei esterna. Quell'oggettività è quindi l'immediato appunto in una maniera immediata. Qui all'incontro essa è soltanto ciò ch'è sorto dal concetto, cosicchè l'essenza sua è l'esser posto ch'essa è come un negativo. — Essa è da riguardarsi come il lato dell'universalità del concetto, epperò come universalità astratta, che essenzialmente è solo inerente al soggetto ed è nella forma dell'immediato essere, posto per sè, indifferente di fronte al soggetto. La totalità del concetto, che si appartiene all'oggettività, è quindi soltanto come presa ad prestito. L'ultima indipendenza ch'essa ha di fronte al soggetto, è quell'essere che secondo la sua verità è soltanto quel momento del concetto che, come quello che presuppone, è nella prima determinazione di un porre che è in sè, mentre non è ancora come porre, come unità

in sè riflessa. Sorta dall'idea, l'oggettività per sè stante è dunque un essere immediato solo come predicato del giudizio del proprio determinarsi del concetto, — un essere certamente diverso dal soggetto, ma in pari tempo posto essenzialmente come momento del concetto.

Quanto al contenuto questa oggettività è la totalità del concetto, la quale però ha di contro a sè la soggettività o unità negativa di quello, soggettività o unità negativa che costituisce la vera centralità, cioè la libera unità di esso con sè stesso. Questo soggetto è l'idea nella forma della singolarità come semplice, ma negativa identità con sè, l'individuo vivente.

Questo è primieramente la vita come anima, come il concetto di sè stesso, che è perfettamente determinato in sè, come il principio che comincia, che muove sè stesso. Il concetto contiene nella semplicità sua la determinata esteriorità qual semplice momento in sè racchiuso. — Ma oltre quest'anima è nella sua immediatezza immediatamente esteriore ed ha inerente a lei stessa un essere oggettivo, — la realtà assoggettata allo scopo, il mezzo immediato, anzitutto l'oggettività qual predicato del soggetto; ma inoltre essa è anche il termine medio del sillogismo; la corporalità dell'anima è quello per cui essa si conclude coll'oggettività esteriore. — La corporalità il vivente l'ha anzitutto come la realtà immediatamente identica col concetto; l'anima ha pertanto la corporalità in generale dalla natura.

Siccome ora quest'oggettività è predicato dell'individuo ed è accolta nell'unità soggettiva, così non le convengono le precedenti determinazioni dell'oggetto, il rapporto meccanico o chimico, e meno ancora gli astratti rapporti riflessivi del tutto e delle parti e simili. In quanto esteriorità essa è bensì capace di cotesti rapporti, ma da questo lato non è una esistenza vivente. Quando il vivente si prende come un tutto che consti di parti, come tale che su di lui operino cause meccaniche o chimiche, quando si prende come un prodotto meccanico o chimico (sia semplicemente come

tale, sia anche come determinato da uno scopo esteriore), allora il concetto gli diventa come estrinseco, il vivente vien preso come un che di morto. Poichè al vivente il concetto è immanente, la finalità sua dev'essere intesa come interna; il concetto è nel vivente come concetto determinato, distinto dalla sua esteriorità e tale che nel suo distinguere la penetra e resta identico con sè. Questa oggettività del vivente è organismo; è il mezzo e lo strumento dello scopo, perfettamente corrispondente a questo, poichè la sostanza di cotesta oggettività è costituita dal concetto. Ma appunto perciò questo mezzo e strumento stesso è lo scopo realizzato, nel quale lo scopo soggettivo è pertanto immediatamente concluso con sè stesso. Dal lato dell'esteriorità l'organismo è un molteplice non già di parti, ma di membra, che come tali *a*) sussistono soltanto nell'individualità; son separabili, essendo esteriori e potendo esser colte in questa esteriorità, ma in quanto vengon separate tornano sotto i rapporti meccanici e chimici dell'oggettività ordinaria. *b*) L'esteriorità loro sta contro all'unità negativa dell'individualità vivente. Questa è perciò impulso a porre il momento astratto della determinazione del concetto come differenza reale. In quanto questa differenza è immediata, è l'impulso di ciascun momento singolo, specifico, a prodursi e ad elevare in pari tempo la sua particolarità ad universalità, a toglier via gli altri momenti a lui esterni, a farsi fuori a spese loro, ma insieme a toglier sè stesso e a far di sè un mezzo per gli altri.

2. Questo processo dell'individualità vivente è limitato a lei stessa e cade ancora intieramente dentro di lei. — Nel sillogismo della finalità esterna la prima premessa, che cioè lo scopo si riferisce immediatamente all'oggettività e ne fa un mezzo, fu dianzi considerata nel senso che lo scopo resta bensì in essa eguale costì a sè stesso ed è tornato in sè, ma l'oggettività non si è però ancora tolta in lei stessa, e quindi lo scopo non vi è ancora in sè e per sè, mentre ciò avviene soltanto nella conclusione. Il processo del vivente con sè stesso è quella premessa, in quanto però è in pari tempo

conclusione, in quanto la relazione immediata del soggetto all'oggettività (che diventa perciò mezzo e strumento) è insieme come l'unità negativa del concetto in sè stesso. Lo scopo si realizza in questa sua esteriorità per ciò che ne è la potenza soggettiva ed il processo dov'essa mostra il suo proprio risolversi ed il ritorno in questa negativa unità di quello. L'inquietudine e la mutabilità del lato esteriore del vivente è la manifestazione del concetto in lui, che come negatività in sè stesso non ha oggettività se non in quanto l'indifferente sussistere di quel lato mostra di togliersi. Il concetto si produce pertanto col suo impulso in modo che il prodotto, in quanto il concetto ne è l'essenza, è esso stesso il producente, in modo cioè ch'esso è un prodotto solo come l'esteriorità ponentesi anch'essa come negativa ossia come il processo del produrre.

3. L'idea qui considerata è ora il concetto del soggetto vivente e del suo processo. Le determinazioni che stanno tra loro in rapporto sono la negativa unità del concetto la quale si riferisce a sè, e l'oggettività, che è il mezzo del concetto, nella quale però questo è tornato in sè stesso. Ma mentre questi son momenti dell'idea della vita dentro il suo concetto, non sono però i momenti concettuali determinati dell'individuo vivente nella sua realtà. L'oggettività o corporalità di esso è una totalità concreta. Quei momenti sono i lati coi quali la vita si costituisce. Non son quindi i momenti di questa vitalità già costituita per opera dell'idea. Ma la vivente oggettività dell'individuo in quanto tale, essendo animata dal concetto ed avendo quello per sostanza, ha anche in lei per differenza essenziale delle determinazioni tali, che sono appunto le determinazioni del concetto, cioè l'universalità, la particolarità e l'individualità. La forma, come quella dov'esse sono esteriormente distinte, è quindi divisa, ossia intagliata (*insectum*), a seconda di esse.

È pertanto in primo luogo universalità, il puro vibrar della vitalità soltanto in sè stessa, la sensibilità. Il concetto dell'universalità, qual si è mostrato dianzi, è la

semplice immediatezza, che è però questo soltanto come assoluta negatività in sè. Questo concetto della differenza assoluta, come la negatività sua è risolta nella semplicità ed è uguale a sè stessa, è portato nella sensibilità all'intuizione. La sensibilità è l'esser dentro di sè, non come semplicità astratta, ma come una infinita recettività determinabile che nella determinazione sua non diventa un molteplice e un esterno, ma è assolutamente riflessa in sè. La determinazione è in questa universalità come semplice principio. La singola determinazione esteriore, una cosiddetta impressione, ritorna dalla sua determinazione esteriore e molteplice in questa semplicità del sentimento di sè. La sensibilità si può pertanto riguardare come l'esistenza dell'anima che è dentro di sè, poichè accoglie dentro di sè ogni esteriorità, ma la fa rientrare nella perfetta semplicità dell'universalità a sè uguale⁽¹⁾.

La seconda determinazione del concetto è la particolarità, il momento della differenza posta, il dischiudersi della negatività che nel semplice sentimento di sè è chiusa, ossia vi è come determinazione ideale, non ancora reale, — l'irritabilità. Per via dell'astrazione della sua negatività il senso è impulso; si determina. Il determinarsi del vivente è il suo giudizio ossia il suo rendersi finito, per cui esso si riferisce all'esterno come ad una oggettività presupposta ed è con quella in azione reciproca⁽²⁾. — Secondo la particolarità sua esso è ora da un lato una specie accanto ad altre specie di viventi. La formale riflessione in sè di questa diversità indifferente è il genere formale e la sua sistematizzazione; la riflessione individuale invece è che

(1) [Dall'aggiunta di Michelet al § 353 dell'*Enciclopedia*: « La semplice identità della soggettività universale del concetto con sè stessa, il senziente, quello che nello spirito è l'Io, è la sensibilità; se vien toccata da altro, lo converte immediatamente in sè medesima. » Nota del trad.]

(2) [Dall'aggiunta anzidetta: « La particolarità posta dapprima idealmente ottiene nell'irritabilità il suo diritto; l'attività del soggetto consiste nel respinger l'altro cui si riferisce. L'irritabilità è anche senso, soggettività, ma nella forma del rapporto. » Nota del trad.]

la particolarità è la negatività della sua determinazione come di un indirizzo all'infuori, ossia la negatività riferentesi a sè del concetto.

Secondo questa terza determinazione il vivente è come individuo. Più in particolare questa riflessione in sè si determina così che nell'irritabilità il vivente è esteriorità di sè contro sè stesso, contro l'oggettività ch'esso ha immediatamente in lui come suo mezzo e strumento e che è determinabile estrinsecamente. La riflessione in sè toglie via questa immediatezza, da una parte come riflessione teoretica, in quanto cioè la negatività è qual semplice momento della sensibilità, che in essa fu considerato e che costituisce il senso, dall'altra come riflessione reale, in quanto l'unità del concetto si pone nell'oggettività esteriore di esso quale unità negativa, — la riproduzione ⁽¹⁾. — I due primi momenti, la sensibilità e l'irritabilità, son determinazioni astratte. Nella riproduzione la vita è un che di concreto ed è vitalità; ed anche soltanto in essa, come nella sua verità, ha senso e forza di resistenza. La riproduzione è la negatività qual semplice momento della sensibilità, e l'irritabilità è vital forza di resistenza solo perchè il rapporto all'esterno è riproduzione e individuale identità con sè. Ciascuno dei singoli momenti è essenzialmente la totalità dei momenti; la differenza di questi costituisce l'ideale determinazione di forma, che è posta nella riproduzione come concreta totalità dell'intero. Questo intero

(1) [Ancora dalla stessa aggiunta: « La riproduzione è questa infinita negatività, il fare a me l'esteriorità e il far di me un esteriore. Soltanto questa è l'universalità reale, non l'universalità astratta, — la sensibilità sviluppata. La riproduzione attraversa la sensibilità e l'irritabilità, e le assorbe. Così essa è universalità che scaturisce, universalità posta, tale però che, come il prodursi, è in pari tempo individualità concreta. Soltanto la riproduzione è l'intero, l'unità immediata con sè, nella quale è insieme venuto fuori il rapporto. L'organismo animale è riproduttivo; esso è tale essenzialmente, ossia questa è la sua realtà. Le nature superiori del vivente son quelle dove i momenti astratti, la sensibilità e l'irritabilità, si presentano per sè; il vivente inferiore riman riproduzione, il superiore ha in sè le differenze più profonde, e si sostiene in questo più forte dimmersi. » Nota del trad.]

è perciò da un lato come terzo, cioè come totalità reale, opposto a quelle totalità determinate; dall'altro lato poi è la loro essenzialità che è in sè, in pari tempo quello dov'esse son raccolte come momenti e dove hanno il lor soggetto e la lor sussistenza.

Colla riproduzione, come momento dell'individualità, il vivente si pone quale individualità reale, come un esser per sè che si riferisce a sè. È però in pari tempo riferimento reale verso il di fuori, la riflessione cioè della particolarità o irritabilità contro un altro, contro il mondo oggettivo. Il processo della vita racchiuso dentro l'individuo trapassa nel riferimento alla presupposta oggettività come tale per ciò che l'individuo, mentre si pone qual totalità soggettiva, diventa anche il momento della sua determinazione come riferimento all'esteriorità, diventa totalità.

B.

IL PROCESSO VITALE.

Col formarsi in sè stesso l'individuo vivente si tende contro il suo primitivo presupporre e si colloca come soggetto in sè e per sè di fronte al presupposto mondo oggettivo. Il soggetto è lo scopo assoluto o scopo a sè stesso, il concetto, che ha nell'oggettività a lui sottoposta il suo mezzo e la sua realtà soggettiva. Per ciò è costituito come l'idea in sè e per sè e come l'essenziale per sè stante, di fronte a cui il presupposto mondo esteriore non ha se non il valore di un negativo e di quello che non si regge per sè. Nel suo sentimento di sè ha il vivente questa certezza della nullità, in sè, dell'esser altro che gli sta di contro. L'istinto o impulso suo è il bisogno di toglier via questo esser altro, e di procurarsi la verità di quella certezza ⁽¹⁾. L'individuo è

(1) [Certezza e verità non son propriamente che le due forme, soggettiva e oggettiva di uno stesso, che è il sapere. La certezza è la verità come soggettiva,

come soggetto dapprima solo il concetto dell'idea della vita. Il suo processo soggettivo in sè, in cui esso si nutre di sè stesso, e l'oggettività immediata ch'esso pone qual mezzo naturale conforme al suo concetto, son mediati dal processo che si riferisce alla completamente posta exteriorità, alla totalità oggettiva che sta indifferentemente accanto a lui.

Questo processo comincia col bisogno, vale a dire col momento che il vivente in primo luogo si determina, si pone con ciò come negato e così si riferisce ad un'oggettività altra rispetto a sè, cioè all'oggettività indifferente; che poi in secondo luogo in questa sua perdita esso in

cioè come semplice sapere, e la verità è la certezza come oggettiva, cioè come sapere andato in sè o come saputo. Si può notare di passaggio che è possibile l'errore appunto a cagione di questa differenza interna della forma, ossia perchè certezza e verità, pur essendo forme di uno stesso, però son due, cosicchè può essere che quello stesso sia soltanto nell'una di esse e non nell'altra. E le forme son due perchè il sapere è essenzialmente un rapporto, non di termini che siano altro da lui, ma di termini ciascun de' quali è anzi il sapere stesso e che, dovendo quindi insieme differire, non possono esser altro che semplici forme del sapere. Quando il sapere è nella semplice sua forma soggettiva, ossia quando è soltanto come certezza, questo è l'errore, poichè il concetto dell'errore importa appunto una certezza che non sia insieme anche verità. Viceversa quando è nella forma oggettiva, o come verità, ha luogo l'ignoranza, la verità che non è insieme anche certezza, ossia non è saputa. Ignorare è infatti non sapere quello che in sè, virtualmente, è sapere, ossia può esser saputo; non già non sapere quello che non può essere assolutamente saputo perchè nemmeno in sè, nemmeno virtualmente, è sapere, quello cioè che è errore e non verità (nessuno ignora che tre volte quattro sian undici, ma può solo ignorare che sian dodici; non si dà ignoranza che della verità). Queste sono le determinazioni essenziali, che possono esser qui anticipate, circa la certezza e la verità, come anche vi si sono aggiunte incidentalmente quelle che ne derivano circa i rapporti dell'errore e dell'ignoranza. Per sè però queste determinazioni appartengono o alla fenomenologia dello spirito, oppure al capitolo della logica che tratterà del conoscere. Non son fuori di luogo, nondimeno, già a questo punto dell'esposizione, le espressioni di certezza e verità, purchè s'intendano queste non per quello che sono nella loro sfera propria, ma per quello che possono essere nella presente sfera della vita, dove stanno semplicemente ad indicare rapporti immediati e reali tali, che nella loro sfera propria porterebbero appunto cotesto nome. Il sentimento di sè è come realtà la certezza che il vivente ha della nullità dell'altro; l'esser tolto di questo altro è come realtà la verità che per opera del vivente si viene a sopraggiungere a cotesta certezza; e il rapporto intiero, l'effettivo togliere che col vivere vien fatto dell'altro, è anch'esso come rapporto reale quel medesimo che in altra sede sarà il rapporto del sapere. Nota del trad.]

pari tempo non va perduto, ma vi si mantiene e rimane l'identità del concetto a sè uguale; perciò è desso l'impulso a porre per sè, eguale a sè quel mondo ch'è per lui altro, a toglierlo e ad oggettivarsi. Quindi è che il suo proprio determinarsi ha la forma di una esteriorità oggettiva, e che siccome esso è insieme identico con sè, esso è l'assoluta contraddizione. La configurazione immediata è l'idea nel suo semplice concetto, l'oggettività conforme al concetto; così essa è buona per natura. Ma in quanto il suo momento negativo si è realizzato come particolarità oggettiva, vale a dire in quanto si son realizzati come totalità, ciascun per sè, i momenti essenziali dell'unità di essa, il concetto è sdoppiato nell'assoluta sua diseguaglianza con sè; e siccome esso è in pari tempo in questo sdoppiamento l'assoluta identità, così il vivente è per sè stesso questo sdoppiamento ed ha quel sentimento di questa contraddizione che è il dolore. Il dolore è quindi il privilegio delle nature viventi; essendo il concetto che esiste, esse sono una realtà di questa forza infinita, che cioè sono in sè la negatività di loro stesse, che questa loro negatività è per loro, ch'esse si mantengono nel loro esser altro. — Quando si dica che la contraddizione non si può pensare, essa è anzi persino una esistenza reale nel dolore del vivente.

Questo dirimersi del vivente in sè è sentimento, in quanto è accolto nella semplice universalità del concetto, ossia nella sensibilità. Dal dolore cominciano il bisogno e l'impulso, che costituiscono il passaggio a ciò che l'individuo, come è per sè qual negazione di sè, così diventi per sè anche quale identità, — identità che è solo come negazione di quella negazione. — L'identità che è nell'impulso o istinto come tale è la soggettiva certezza di sè stesso, secondo la quale l'individuo si riferisce al suo mondo esteriore e indifferente come ad un'apparenza, ad una realtà in sè priva di concetto e inessenziale. Questa deve acquistare in sè stessa il concetto soltanto per mezzo del soggetto, che è lo scopo immanente. L'indifferenza del mondo oggettivo di fronte alla determinazione e quindi di fronte allo scopo

costituisce la sua esteriore capacità di esser conforme al soggetto; quali che siano d'altronde le specificazioni che cotesto mondo abbia in lui, la sua determinabilità meccanica, il suo mancar della libertà del concetto immanente costituiscono la sua impotenza a sostenersi contro il vivente. — L'oggetto, essendo dapprima rispetto al vivente come una esteriorità indifferente, può operare meccanicamente su lui. Così però non opera come sopra un vivente. Nel riferirsi a questo non opera su lui come causa, ma lo eccita. Il vivente essendo impulso, l'esteriorità lo tocca e lo penetra solo in quanto è già in sè e per sè in lui. L'azione sul soggetto consiste quindi solo in ciò che questo trova corrispondente l'esteriorità che gli si offre. Potrà anche non corrispondere alla sua totalità; ma in tal caso dovrà per lo meno corrispondere a un suo lato particolare; e questa possibilità sta in ciò che il soggetto, appunto in quanto si comporta esteriormente, è un particolare.

Ora il soggetto, riferendosi nel suo bisogno determinatamente all'esterno ed essendo con ciò esso stesso un che di esterno o uno strumento, esercita una violenza sopra l'oggetto. Il suo particolar carattere, la sua finità in generale cadono nella più precisa manifestazione di questo rapporto. — L'esterno è in ciò il processo dell'oggettività in generale, il meccanismo e il chimismo. Cotesto processo vien però immediatamente troncato, e l'esteriorità vien mutata in interiorità. La finalità esterna, che dall'attività del soggetto vien dapprima prodotta nell'oggetto indifferente, vien tolta perciò che di fronte al concetto l'oggetto non è una sostanza, e quindi il concetto non solo ne può diventar la forma esteriore, ma si deve porre come la sua essenza e determinazione immanente e penetrante, conforme alla sua originaria identità.

Coll'impossessamento dell'oggetto il processo meccanico passa quindi nel processo interno, mediante il quale l'individuo si appropria l'oggetto in modo da levargli la sua costituzione particolare, da farsene un mezzo e da dargli per sostanza la sua propria soggettività. Questa assimi-

zione si congiunge pertanto col già considerato processo di riproduzione dell'individuo. L'individuo si nutre in questo processo primieramente di sè stesso, in quanto fa oggetto suo la sua propria oggettività. Il conflitto meccanico e chimico delle sue membra colle cose esteriori è un suo momento oggettivo. La meccanicità e chimicità del processo è un inizio di dissoluzione del vivente. Siccome la vita è la verità di questi processi, epperò è come vivente l'esistenza di questa verità e la potenza sopra di loro, così essa li invade, li penetra come loro universalità e il prodotto loro è intieramente determinato da lei. Cotesta lor trasmutazione nell'individualità vivente costituisce il ritorno di quest'ultima in sè stessa, cosicchè la produzione, che come tale sarebbe il passaggio in un altro, diventa riproduzione, nella quale il vivente si pone per sè identico con sè.

L'idea immediata è così l'immediata identità del concetto colla realtà, cotesta identità in quanto non ancora per sè. Col processo oggettivo il vivente si dà il suo sentimento di sè. Perocchè vi si pone come quel ch'esso è in sè e per sè, un esser, cioè, nel suo esser altro posto quale indifferente, l'identico con sè stesso, la negativa unità del negativo. In questo fondersi dell'individuo coll'oggettività sua a lui presupposta prima come indifferente, l'individuo, mentre da un lato si è costituito quale individualità reale, ha in pari tempo tolta la particolarità sua e si è elevato all'universalità. La sua particolarità consisteva nel dirimersi per cui la vita poneva come sue specie la vita individuale e l'oggettività esteriore. Col processo vitale esterno essa si è pertanto posta come vita reale, universale, cioè come genere.

C.

IL GENERE.

L'individuo vivente, separato dapprima dal concetto generale della vita, è una presupposizione che non si è ancora convalidata di per sè stessa. Mediante il processo col

mondo presupposto insieme con lui, l'individuo ha posto sè stesso — per sè come l'unità negativa del suo esser altro — come base di sè stesso. Esso è così la realtà dell'idea, per modo che l'individuo si produce ora dalla realtà come per l'innanzi sorgeva soltanto dal concetto e che il suo sorgere, che era un presupporre, diventa ora la sua produzione.

L'ulterior determinazione raggiunta poi da lui col toglier l'opposizione è di esser genere, quale identità di sè col previo suo indifferente esser altro. Quest'idea dell'individuo, essendo una tale essenziale identità, è essenzialmente la particolarizzazione di sè stessa. Questo suo dirimersi è, secondo la totalità da cui sorge, il raddoppiamento dell'individuo, — la presupposizione di una oggettività che è identica con lui e un riferirsi del vivente a sè stesso come ad un altro vivente.

Questo universale è il terzo grado, la verità della vita in quanto è ancora racchiusa dentro la sua sfera. Questo grado è il processo a sè riferentesi ⁽¹⁾ dell'individuo, dove l'esteriorità è il suo momento immanente; in secondo luogo quest'esteriorità è appunto come totalità vivente una oggettività che per l'individuo è lui stesso, oggettività nella quale esso ha la certezza di sè stesso non come tolto, ma come sussistente.

Siccome ora il rapporto del genere è l'identità del sentimento di sè individuale in quello che è in pari tempo un altro individuo indipendente, così cotesto rapporto è la contraddizione, e il vivente è perciò daccapo impulso od istinto. — Il genere è ora bensì il compimento dell'idea della vita, ma anzitutto esso è ancora dentro la sfera dell'immediatezza. Questa universalità è quindi reale in una forma individuale, — il concetto, la cui realtà ha la forma di oggettività immediata. L'individuo è quindi bensì

(1) [Dopo le parole *der sich* nell'edizione del Lasson son tralasciate le altre *auf sich*, che si trovano nell'edizione del 1841. Ma è evidente che si tratta di uno sbaglio di stampa. Nota del trad.]

in sè genere, ma non è per sè il genere. Quel ch'è per lui è soltanto un altro individuo vivente. Il concetto distinto da sè ha per oggetto, con cui è identico, non già sè come concetto, sibbene un concetto che come vivente ha in pari tempo per lui una oggettività esteriore, forma che è quindi immediatamente reciproca.

L'identità coll'altro, l'universalità dell'individuo è per tanto solo interna o soggettiva. L'individuo prova quindi il desiderio di porla e di realizzarsi come universale. Questo istinto del genere però non si può realizzare che col togliersi delle singole individualità, ancora particolari una di fronte all'altra. Anzitutto, in quanto son queste che appagano in sè universalmente la tensione della lor brama e si risolvono nella loro universalità generica, la realizzata identità loro è l'unità negativa del genere che dallo sdoppiamento si riflette in sè. È cotesta pertanto l'individualità della vita stessa, generata non più dal suo concetto, ma dall'idea reale. Da principio non è essa stessa che il concetto, il quale ha soltanto da oggettivarsi, ma il concetto reale, — il germe di un individuo vivente. In questo ha dinanzi la percezione ordinaria, che cosa è il concetto, e che il concetto soggettivo ha una realtà esteriore. Poichè il germe del vivente è la completa concrezione dell'individualità, nella quale tutti i diversi lati del vivente stesso, tutte le sue proprietà e differenze articolate son contenute nella lor piena determinatezza, e la totalità dapprima immateriale, soggettiva è in guisa non sviluppata, semplice e non sensibile. Il germe è così tutto quanto il vivente nella forma interiore del concetto.

La riflessione del genere in sè è dal presente lato questo, per cui esso acquista realtà, in quanto vi vien posto il momento dell'unità negativa e dell'individualità, — la propagazione delle stirpi viventi. L'idea, che come vita è ancora nella forma dell'immediatezza, ricade perciò nella realtà, e questa sua riflessione non è che la ripetizione e il progresso infinito in cui essa non esce dalla finità della sua immediatezza. Ma questo ritorno nel suo primo con-

cetto ha anche il lato più alto che l'idea non soltanto ha percorso la mediazione dei suoi processi dentro l'immediatezza, ma appunto con ciò ha tolto questa e si è così elevata in una superior forma della sua esistenza.

Il processo del genere cioè, dove gl'individui singoli tolgono la loro esistenza indifferente e immediata gli uni negli altri e muoiono in questa unità negativa, ha inoltre, quale altro lato del suo prodotto, il genere realizzato, che si è posto identico col concetto. — Nel processo del genere tramontano le separate singolarità della vita individuale. L'identità negativa, in cui il genere ritorna in sè, come da un lato è un generar l'individualità, così dall'altro è un toglierla, ed è perciò il genere che si fonde con sè stesso, l'universalità dell'idea che si fa per sè. Nell'accoppiamento muore l'immediatezza dell'individualità vivente; la morte di questa vita è il sorgere dello spirito. L'idea, che come genere è in sè, è per sè in quanto ha tolta la sua particolarità, che costituiva le stirpi viventi, e con ciò si è data una realtà che è appunto semplice universalità. Così essa è l'idea che si riferisce a sè come idea, l'universale che ha per sua determinazione ed esistenza l'universalità, — l'idea del conoscere ⁽¹⁾.

(1) [L'opportunità o meno di porre in questo luogo, come categoria logica, la vita fu occasione di una polemica fra Rosenkranz e Michelet. Il primo, sostenendo la negativa, si appoggiava fra l'altro al fatto (di cui il lettore a questo punto può giudicare anche da sè) che Hegel stesso, pur avendo affermato di voler solamente trattare « della vita logica qual pura idea », distinta così dalla « vita naturale » come dalla « vita in quanto si collega collo spirito », nello svolger poi i momenti della categoria, cioè nel parlare, e così ampiamente, dell'individuo vivente, del processo della sensibilità, irritabilità e riproduzione, del processo generativo e della morte, dette a conoscere di non aver avuto davanti agli occhi altro che la vita naturale (Rosenkranz, *Wissenschaft der logischen Idee*, to. I, p. 29). Per di più, aggiunge egli altrove, ciò che Hegel dice qui della vita si attaglia soltanto all'animale, anzi soltanto al vertebrato, e lascia fuori la pianta, cosicchè quando la filosofia arriva poi nella scienza della natura al concetto dell'organismo animale, non sa dire in Hegel di essenziale altro che quello che leggiamo già qui nella logica (*Erläuterungen zu Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Leipzig, 1870, p. 51). Michelet, mantenendo invece l'integrità della dottrina di Hegel non solo quanto alla vita in generale, ma anche quanto ai singoli processi vitali, attese a togliere all'esposizione di questa categoria l'aspetto di

CAPITOLO SECONDO.

L'idea del conoscere.

La vita è l'idea immediata, ossia l'idea come il suo concetto non ancora realizzato in sè stesso. Nel suo giudizio l'idea è il conoscere in generale.

Il concetto è come concetto per sè, in quanto esiste liberamente come universalità astratta ovvero come ge-

una semplice « metafisica della biologia » coll'addurre, accanto agli esempi naturali, altri esempi dei medesimi processi, tratti dalle scienze dello spirito, in particolare dalla politica (Michelet, *Das System der Philosophie als exacter Wissenschaft*. Berlin, 1876, to. I, p. 259 segg.).

Chi guardi soltanto al modo come Hegel ha svolto la categoria della vita non potrà non essere inclinato a ritenere fondata l'affermazione di Rosenkranz che questa sia una categoria naturale, fuori di luogo nella logica. Se non che il rimprovero opposto si potrebbe poi muovere alla seguente categoria del conoscere, di essere cioè una categoria soltanto spirituale e di non poter quindi nemmeno essa, per la contraria ragione, essere annunziata fra le categorie che si devono applicare tanto alla natura quanto allo spirito. Questa è infatti la caratteristica per cui le categorie logiche si distinguono da quelle così dell'una come dell'altra « parte reale » della filosofia. Ma se la logica, presa nel suo insieme, si applica in maniera eguale in ciascuna di queste parti, sarebbe nell'errore chi credesse che vi si applicassero in maniera eguale anche le singole categorie che nella logica si trovano comprese. Vi si applicano, ma non in maniera eguale. E questo è il punto intorno a cui si aggirava il contrasto fra Rosenkranz e Michelet, e in cui ci sembra che esso avrebbe dovuto trovare la sua soluzione. A chi segua attentamente tutto lo svolgimento del pensiero logico, non sarà difficile infatti di scorgere che la logica comincia con una categoria, la categoria dell'essere, la quale, per la sua assoluta astrattezza e vuotezza, è assolutamente indifferente ad essere applicata sia alla natura sia allo spirito; proprio come accade all'insieme compatto della logica, che in quella categoria è virtualmente contenuto come in un suo astrattissimo germe. Ma a mano a mano che lo svolgimento si avvanza e si snodano le categorie particolari, sorge e si vien sempre più chiaramente delineando fra queste una differenza nel grado in cui esse possono essere applicate o all'una o all'altra parte reale, pur potendosi sempre applicare a tutte e due, senza di che non potrebbero aver più posto nella logica. Si vanno alternando attraverso allo svolgimento logico le categorie che hanno una maggiore applicabilità alla natura e una minore allo spirito con quelle che ne hanno una maggiore allo spirito e una minore alla natura, e la differenza diventa via via sempre più grande finchè giunge al suo massimo fra la categoria della vita e quella del conoscere, delle quali la prima potè perciò sembrare a Rosenkranz unicamente applicabile alla natura, mentre Michelet, nel suo sforzo di mostrarla egualmente applicabile allo spirito, non riuscì a toglier del tutto l'ap-

nere. Così esso è la sua pura identità con sè, la quale si distingue in sè stessa in modo tale che il distinto non è una oggettività, ma è liberato anch'esso a soggettività ossia a forma di semplice eguaglianza con sè, cosicchè l'oggetto del concetto è il concetto stesso. La sua realtà in generale è la forma del suo esser determinato; si tratta della determinazione di questa forma; su di essa riposa la differenza di quello che il concetto è in sè ossia come soggettivo, di quello ch'esso è in quanto immerso nell'oggettività, e poi nell'idea della vita. In questa idea

parenza che l'uso della categoria della vita negli esempi della costituzione politica di un popolo, degli scambi internazionali, della guerra e del succedersi dei vari popoli nell'egemonia mondiale abbia del metaforico; e la seconda poi, cioè la categoria del conoscere, potrebb'esser facilmente colpita da considerazioni inverse. Non solo, ma guardando la cosa ancora più dall'alto si vedrà chiaro che appunto il progressivo crescere dell'accennata differenza fra le categorie logiche fino a quel massimo cui giunge dentro l'ambito della logica, è poi quello stesso che al di là di questo massimo rompe l'unità di questa scienza nelle due scienze separate della filosofia della natura e della filosofia dello spirito, le quali perciò appunto si danno a vedere come quello che la logica portava in seno, mentre col chiudersi e rimaner dietro a loro la logica si palesa non esser, come tale, tutta la filosofia, ma soltanto la filosofia in quanto non ancora sviluppata nelle sue « parti reali ».

Questo da un punto di vista generale. Più in particolare si potrà senza difficoltà riconoscere che la denominazione di « vita », che Hegel volle dare a questa categoria, non era forse (come anche altre) di una scelta del tutto felice. Migliore sarebbe stata forse quella di « organismo », che avrebbe anche richiamato nella forma della parola il meccanismo e il chimismo o dinamismo. Giacchè in sostanza ciò che sorge dal processo logico della teleologia esterna è l'unità in cui si son compenstrate le due opposte unilaterali determinazioni di scopo e di mezzo, per cui lo scopo vien raggiunto nel mezzo, e nello scopo raggiunto è incluso il mezzo e la mediazione. E questa unità, che è poi la prima forma, la forma immediata in cui si affaccia l'unità del soggettivo e dell'oggettivo, ossia l'idea, è appunto ciò che s'intende colla parola « organismo ». Organismo è prima di tutto, cioè in maniera affatto immediata, l'animale (e la pianta rientra in questo come l'imperfetto nel perfetto, in quanto è in essa, come per Aristotele, un' « anima » vegetale); ma organismi in senso proprio, e non soltanto metaforico, son poi anche non solo lo Stato e il mondo delle nazioni, ma perfino le aziende industriali e commerciali, gl'istituti bancarii etc. Il significato della parola organismo si estende quindi maggiormente di quello che non possa estendersi, senza passare a metafore, il significato della parola vita, e quando si preferisca quest'ultima parola, essa, come notò anche Wallace a pag. CLXIX dei prolegomeni della sua traduzione dell'*Enciclopedia*, non potrà ad ogni modo esser presa che come un equivalente della prima. Nota del trad.]

esso è bensì distinto dalla sua realtà esteriore e posto per sè; nondimeno ha questo suo esser per sè soltanto come l'identità, che è una sua relazione a sè in quanto immerso nell'oggettività a lui soggetta, ovvero a sè come forma immanente, sostanziale. L'innalzamento del concetto sopra la vita sta in ciò che la realtà sua è la forma concettuale liberata fino ad essere universalità. Con questo giudizio l'idea è raddoppiata, e sta da una parte qual concetto soggettivo, la cui realtà è il concetto stesso, e dall'altra come quel concetto oggettivo che è come vita. — Il pensiero, lo spirito, la coscienza di sè son determinazioni dell'idea, in quanto ha per oggetto sè stessa e in quanto la sua esistenza, vale a dire la determinazione del suo essere, è la sua propria differenza da sè stessa.

La metafisica dello spirito o, come in passato di preferenza si diceva, dell'anima si aggirava intorno alle determinazioni di sostanza, semplicità, immaterialità, determinazioni dove si prendeva per base, facendone un soggetto, la rappresentazione dello spirito ricavata dalla coscienza empirica, e poi si domandava quali predicati si accordassero colle percezioni. Questa maniera di procedere non poteva andar più lontano che la maniera di procedere della fisica, consistente nel ridurre il mondo del fenomeno a leggi generali e a determinazioni della riflessione, poichè anche lo spirito stava qui per base soltanto nel suo fenomeno; anzi era una maniera di procedere che quanto a carattere scientifico doveva rimanere ancora addietro alla fisica. Lo spirito essendo infinitamente più ricco della natura non solo, ma essendo la sua essenza costituita dall'unità assoluta dell'opposto nel concetto, esso mostra nel suo fenomeno e nel suo riferirsi all'esteriorità la contraddizione nella determinazione più alta, e quindi per ciascuna delle opposte determinazioni di riflessione deve poter essere adottata un'esperienza, oppure dalle esperienze si deve poter venire, secondo il solito del sillogizzare formale, alle due determinazioni opposte. Poichè i predicati che immediatamente si offrono nell'esperienza appartengono dapprima an-

cora alla psicologia empirica, per la considerazione metafisica non restano propriamente che delle determinazioni di riflessione affatto povere. — Nella sua critica della dottrina razionale dell'anima Kant tien ferma questa metafisica perchè, dovendo esser cotèsta una scienza razionale, per il minimo che si prendesse dalla percezione a vantaggio della rappresentazione generale della coscienza di sè, cotesta scienza si convertirebbe in una scienza empirica e sarebbe corrotta la sua purezza razionale e la sua indipendenza da ogni esperienza. — Non rimarrebbe pertanto che la semplice rappresentazione dell'io, per sè affatto vuota di contenuto, una rappresentazione della quale non si può nemmeno dire che sia un concetto, essendo una semplice coscienza che accompagna tutti i concetti. Per questo io, ovvero anche Esso (la cosa), che pensa, non ci si rappresenta altro, secondo le ulteriori illazioni kantiane, che un soggetto trascendentale dei pensieri = x , conosciuto solo per mezzo dei pensieri che sono i suoi predicati, e del quale noi, separatamente, non possiamo mai avere il menomo concetto. Questo io ha con ciò, secondo la propria espressione di Kant, l'inconveniente che noi ce ne dobbiamo già ogni volta servire, per formare intorno ad esso qualche giudizio; poichè non è tanto una rappresentazione colla quale si distingue un oggetto particolare, quanto è addirittura una forma della rappresentazione in generale, in quanto questa s'ha da chiamar conoscenza. — Il paralogismo, che la dottrina razionale dell'anima commetterebbe, consisterebbe ora in ciò che dei modi della coscienza di sè si farebbero nel pensiero altrettanti concetti intellettuali quasi di un oggetto; consisterebbe in ciò che quell' « Io penso » verrebbe preso come un essere pensante, una cosa in sè, e che in questa maniera da ciò che l'io si presenta sempre nella coscienza come soggetto, e precisamente come un soggetto singolare, identico in ogni molteplicità della rappresentazione e tale che mi distingue da essa come da una esteriorità, a torto si dedurrebbe che l'io sia una sostanza,

e poi un che di qualitativamente semplice, un uno, e un'esistenza indipendente dalle cose spaziali e temporali.

Ho dato un ampio estratto di questa esposizione perchè da essa si può conoscere con precisione tanto la natura della vecchia metafisica intorno all'anima, quanto anche specialmente la natura della critica da cui quella metafisica fu abbattuta. — Quella tendeva a determinare l'astratta essenza dell'anima. Prendeva in ciò originariamente le mosse dalla percezione e ne trasportava l'universalità empirica e la determinazione riflessiva, esterna in generale alla singolarità del reale, nella forma delle allegate determinazioni dell'essenza. — Kant non ha qui generalmente dinanzi altro che lo stato della metafisica del tempo suo, che di preferenza si fermava a tali determinazioni astratte, unilaterali, senza nessuna dialettica. Le idee veramente speculative dei filosofi antichi sopra il concetto dello spirito, egli non le prese in considerazione nè le ricercò. Nella sua critica di quelle determinazioni seguì senz'altro la maniera dello scetticismo di Hume. Si attenne cioè al modo come l'io si manifesta nella coscienza, tralasciando però (poichè si trattava di conoscerne l'essenza, — la cosa in sè) tutto ciò che vi si contiene di empirico, cosicchè dunque non rimaneva che questo fenomeno dell'io penso che accompagna tutte le rappresentazioni, — fenomeno di cui non si possiede il minimo concetto. — Certo bisogna ammettere che nè dell'io, nè di qualsiasi cosa, e neppure del concetto stesso non si ha il menomo concetto, fino a che non si concepisca, e si resti invece fermo alla semplice, fissa rappresentazione, ed al nome. — Singolare è il pensiero (se pur si può chiamare un pensiero) che io mi debba già servire dell'io per giudicare intorno all'io. L'io che si serve della coscienza di sè come di un mezzo per giudicare, questo sì, che è un x del quale, come poi del rapporto di cotesto servirsi, non si può avere il minimo concetto. Ma ridicolo è davvero, questa natura della coscienza di sè, — che cioè l'io pensi sè stesso, che l'io non possa es-

ser pensato senza che sia l'io che lo pensi, — di chiamarla un inconveniente e, quasi fosse un che di difettoso, designarla come un circolo; mentr'è invece un rapporto per cui nell'immediata, empirica coscienza di sè si rivela l'assoluta, eterna natura di quella coscienza e del concetto, vi si rivela, cioè, poichè la coscienza di sè è appunto il concetto puro come esistente, epperò come percepibile empiricamente, l'assoluto riferimento a sè stesso, riferimento che, come giudizio che separa, si fa oggetto, e consiste unicamente nel far così di sè un circolo. — Una pietra non presenta quell'inconveniente. Quando si tratti di pensarla o di portare un giudizio su di essa, non si frappona come un ostacolo a sè stessa; è dispensata dall'incomodo di servirsi di sè stessa per questa faccenda; è un altro fuor di lei, che si deve assumere questa fatica.

Il difetto che queste rappresentazioni (da chiamarsi barbare) ripongono in ciò che nel pensar l'io, questo come soggetto non possa esser tralasciato, apparisce poi viceversa anche in quest'altro modo, che l'io si presenti soltanto come soggetto della coscienza, ossia che io non mi possa adoprare che come soggetto di un giudizio, e che manchi l'intuizione per cui l'io verrebbe dato come un oggetto, mentre poi il concetto di una cosa, che può esistere solo come soggetto, non porterebbe ancora seco alcuna realtà oggettiva. — Ove si richieda per l'oggettività l'intuizione esteriore, determinata nel tempo e nello spazio, e sia di questa che si lamenti la mancanza, allora si vede bene che sotto il nome di oggettività s'intende soltanto quella realtà sensibile, l'essersi elevato sopra la quale è condizione del pensiero e della verità. Ma ad ogni modo quando vien preso in maniera inconcettuale qual pura e semplice rappresentazione, così come lo proferiamo nella coscienza ordinaria, l'io è la determinazione astratta, non la sua relazione avente per oggetto sè stessa. Esso è così soltanto uno degli estremi, un soggetto unilaterale senza la sua oggettività; oppure sarebbe anche soltanto un oggetto senza soggettività, se cioè non vi fosse di mezzo l'ac-

cennato inconveniente che dall'io come oggetto non si riesce a staccare il soggetto pensante. Se non che nel fatto il medesimo inconveniente si verifica anche nella prima determinazione, ossia nell'io come soggetto; l'io pensa qualcosa, sè stesso oppur qualcos'altro. Questa inseparabilità delle due forme, nelle quali l'io si contrappone a sè stesso, appartiene all'intima natura del suo concetto e del concetto stesso; essa è quello appunto che Kant vuol tener lontano per tener ferma la rappresentazione che non si distingue in sè stessa epperò solo appunto la rappresentazione vuota di concetto. Ora cotesta inconcettualità si può certo contrapporre alle astratte determinazioni o categorie riflessive della metafisica precedente (perchè quanto ad unilateralità si trova alla pari con loro, benchè queste però contengano un pensiero più elevato); ma viceversa essa ne appare tanto più povera e vuota di fronte allè più profonde idee della filosofia antica intorno al concetto dell'anima o del pensiero, p. es. di fronte alle idee veramente speculative di Aristotele. Avendo preso in esame quelle determinazioni della riflessione, la filosofia kantiana avrebbe a più forte ragione dovuto prendere in esame quella ferma astrazione del vuoto io, la pretesa idea della cosa in sè, che appunto a cagione dell'astrazione sua si mostra anzi come assolutamente non vera. L'esperienza di quel lamentato inconveniente è appunto il fatto empirico in cui si manifesta la non verità di cotest'astrazione.

La critica kantiana della psicologia razionale non menziona altro che la dimostrazione Mendelssohniana della sopravvivenza dell'anima, della quale arredo qui ancora la confutazione per la singolarità di ciò che le vien contrapposto. Quella dimostrazione si fonda sulla semplicità dell'anima, per cui l'anima non sarebbe capace di mutamento, ossia di passar temporalmente in un altro. La semplicità qualitativa è in generale la forma dell'astrazione già per lo innanzi considerata. Come determinazione qualitativa essa venne presa in esame nella sfera dell'essere, e si dimostrò che il qualitativo, in quanto è cotesta determina-

zione riferentesi astrattamente a sè, è anzi appunto perciò dialettico, e non consiste che nel passare in un altro. Trattando del concetto fu poi mostrato che, considerato quanto alla persistenza, indistruttibilità e incorruttibilità, esso è anzi l'esser per sè e l'eterno perchè non è la semplicità astratta, ma la semplicità concreta, non un esser determinato riferentesi astrattamente a sè, ma l'unità di sè stesso e del suo altro; nel qual altro il concetto non può dunque passare come se si mutasse in quello, non vi può passare appunto perchè l'altro, l'esser determinato, è lui stesso e quindi in questo passare esso non fa che venire a sè. — Ora la critica kantiana contrappone a quella determinazione qualitativa dell'unità del concetto la determinazione quantitativa. Quantunque l'anima non sia una molteplice estrinsecità reciproca e non abbia grandezza estensiva, pure la coscienza avrebbe un grado, e l'anima possederebbe come ogni cosa esistente una grandezza intensiva, e così poi sarebbe posta la possibilità del passare in nulla per mezzo di un dileguarsi graduale. Ora che altro è questa confutazione se non l'applicazione allo spirito di una categoria dell'essere, l'applicazione della grandezza intensiva, cioè di una determinazione che non ha alcuna verità in sè e che anzi nel concetto è tolta?

La metafisica, perfino quella che si limitava a concetti intellettuali fissi e non si sollevava allo speculativo e alla natura del concetto e dell'idea, aveva per iscopo di conoscere la verità ed esaminava i suoi oggetti per vedere se fossero un che di vero oppur no, se fosser sostanze o fenomeni. Il trionfo della critica kantiana sopra cotesta metafisica consiste invece nel metter da parte quella ricerca, che ha per iscopo il vero, nonchè questo scopo stesso; cotesta critica non si pone affatto quella domanda, che sola ha un interesse, se cioè un soggetto determinato, qui l'astratto io della rappresentazione, abbia verità in sè e per sè. Ora significa rinunciare al concetto e alla filosofia, se uno si ferma al fenomeno e a quello che nella coscienza ordinaria si dà a conoscere alla semplice rappresentazione. L'uscir

fuori di questo campo vien riguardato nella critica kantiana come un volo cui la ragione non ha alcun diritto. Nel fatto il concetto transvola sull'inconcettuale, e la prima giustificazione che ha per ciò fare è costituita per una parte da lui stesso e per l'altra, dal lato negativo, è fornita dalla non verità del fenomeno e della rappresentazione, come pure di coteste astrazioni che son le cose in sè e quell'io che non dev'essere oggetto a sè stesso.

Nel nesso di questa esposizione logica è l'idea della vita, quella da cui l'idea dello spirito è sorta o, ch'è lo stesso, quella di cui quest'ultima si è mostrata esser la verità. In quanto è un tal risultato, quest'idea ha in sè e per sè stessa la sua verità, colla quale si può poi allora anche confrontare l'empirico ossia l'apparire dello spirito, per vedere come le corrisponda. L'empirico però non può esso stesso esser compreso altro che dall'idea e in base all'idea. Della vita abbiám veduto ch'essa è l'idea; ma la vita mostrò insieme di non esserne ancora la vera manifestazione o la vera maniera di esistere. Poichè nella vita la realtà dell'idea è come individualità, mentre l'universalità ossia il genere è l'interno. La verità della vita come assoluta unità negativa sta quindi nel toglier via l'individualità astratta o, ch'è lo stesso, immediata, e nell'essere identica con sè come un identico, nell'essere uguale a sè stessa come genere. Quest'idea è ora lo spirito. — Si può però notare ancora, in proposito, che lo spirito vien considerato qui in quella forma che conviene a quest'idea come logica. Quest'idea ha cioè anche altre forme, che si possono indicar qui di passaggio, nelle quali dev'essere considerata nelle scienze concrete dello spirito, vale a dire come anima, coscienza, e spirito come tale ⁽¹⁾.

(1) [È la riserva corrispondente a quella che fu fatta dianzi riguardo alla vita. Vale a dire che se si volesse togliere dalla logica la categoria della vita (o dell'organismo che sia) non si potrebbe poi fare a meno di toglierne anche questa categoria del conoscere, che racchiude ciò che di logico vi ha nello spirito, come l'altra racchiudeva ciò che di logico era nella più alta manifestazione della natura. Nota del trad.]

Il nome di anima veniva una volta adoprato a designare in generale lo spirito individuale finito, e l'espressione di scienza razionale oppure empirica dell'anima doveva equivalere a quella di scienza dello spirito. Nell'espressione di anima si ha davanti la rappresentazione che l'anima sia una cosa come le altre cose. Si cerca dove ne sia la sede, la determinazione spaziale dalla quale operano le sue potenze. Più ancora si cerca in che maniera questa cosa sia immortale, soggetta bensì alle condizioni della temporalità, ma sottratta al mutare nel tempo. Il sistema delle monadi eleva la materia fino a porla come animata. In questa rappresentazione l'anima è un atomo simile agli atomi della materia in generale. L'atomo che sale in forma di vapore da una tazza di caffè sarebbe capace, grazie a circostanze favorevoli, di svilupparsi fino ad esser anima; soltanto la maggior tenebrosità del suo rappresentarsi lo distinguerebbe da quella cosa che appare come anima. — Il concetto che è per sè stesso è necessariamente anche in una esistenza immediata. In questa sostanziale identità colla vita, in questo suo essere immerso nella propria exteriorità, esso è da considerare nell'antropologia. Ma anche a questa scienza deve rimanere estranea quella metafisica nella quale cotesta forma dell'immediatezza diventa una cosa psichica, un atomo, simile agli atomi della materia. — All'antropologia non si deve lasciare che quella regione oscura dove lo spirito sta, come si diceva una volta, sotto influssi siderali e terrestri, dov'esso vive come spirito naturale in simpatia colla natura e si accorge dei mutamenti di questa in sogni e sentimenti, quella regione in cui lo spirito abita nel cervello, nel cuore, nei ganglii, nel fegato etc., al quale ultimo secondo Platone la divinità, affinchè anche la parte irrazionale avesse una qualche conoscenza della sua bontà e fosse partecipe del più elevato, avrebbe concesso il dono della profezia, mentre l'uomo conscio di sè starebbe sopra di essa. A questo lato irrazionale appartiene inoltre il rapporto della rappresentazione e dell'attività spirituale supe-

riore in quanto è sottoposta nel soggetto singolo al giuoco di una struttura corporale affatto accidentale, degl'influssi esterni e delle circostanze singole.

Questa infima fra le forme concrete nelle quali lo spirito è immerso nella materia ⁽¹⁾ ha la sua forma immediatamente superiore nella coscienza. In questa forma il concetto libero è ritratto, come io che è per sè, dall'oggettività, ma vi si riferisce come al suo altro, come ad un contrapposto che gli stia dinanzi. In quanto lo spirito non è più qui come anima, ma nella sua certezza di sè stesso l'immediatezza dell'essere ha anzi per lui il significato di un negativo, l'identità, in cui nell'oggettivo è lo spirito con sè stesso, non è insieme ancora che un apparire, mentre l'oggettivo ha tuttora la forma di un essere in sè. Questo grado è l'oggetto della fenomenologia dello spirito, scienza che sta fra la scienza dello spirito naturale e quella dello spirito come tale; essa contempla lo spirito che è per sè in pari tempo nella relazione sua verso il suo altro, che, come si è accennato, resta quindi determinato tanto come oggetto che è in sè quanto come oggetto negato, epperò contempla lo spirito in quanto si presenta come quello che appare nel contrario di sè stesso.

La superior verità di questa forma è poi lo spirito per sè, per il quale l'oggetto, che per la coscienza è in sè, riveste in generale la forma della propria determinazione di esso, quella cioè della rappresentazione. Questo spirito, che agisce sulle determinazioni come su quelle che son sue proprie, sui sentimenti, sulle rappresentazioni e sui pensieri, è perciò in sè stesso e nella sua forma infinito. La considerazione di questo grado appartiene alla vera e propria dottrina dello spirito, la quale abbraccerà ciò ch'è oggetto dell'ordinaria psicologia empirica, se non che affin d'essere la scienza dello spirito, non può mettersi all'opera in maniera empirica, ma dev'essere intesa scien-

(1) [Il testo ha *Materiatum*, parola adoprata da Hegel anche un'altra volta. Nota del trad.]

tificamente. — Lo spirito è in questo grado spirito finito, il contenuto della sua determinazione essendo un contenuto immediato, un contenuto dato. La scienza di esso ha da descrivere la via per cui esso si libera da questa sua determinazione e si avvanza a cogliere la sua verità, lo spirito infinito.

L'idea dello spirito invece, la quale è un oggetto logico, sta già nell'ambito della scienza pura. Questa non ha quindi bisogno di stare a vedere in qual modo lo spirito percorra cotesta via nella quale è intricato colla natura, colla determinazione immediata e colla materia o colla rappresentazione, ciò che si considera in quelle tre scienze. Essa ha questa via già dietro a sè o anzi, che è lo stesso, davanti a sè; dietro a sè, in quanto si prenda la logica come scienza ultima, davanti a sè in quanto la logica si prenda come quella scienza prima dalla quale, soltanto, l'idea passa nella natura. Nell'idea logica dello spirito l'io è perciò subito così come dal concetto della natura si è mostrato qual verità di essa, il concetto libero che nel suo giudizio è oggetto a sè stesso, il concetto come sua idea. Ma nemmeno in questa forma l'idea è ancora compiuta.

Essendo il concetto libero, il concetto che ha per oggetto sè stesso, l'idea però, appunto perchè immediata, è immediatamente ancora l'idea nella sua soggettività, e quindi in generale nella sua finità. È lo scopo che si deve realizzare, ossia l'idea assoluta stessa è ancora nel suo apparire. Ciò ch'essa cerca è il vero, questa identità del concetto stesso e della realtà; ma essa non fa che cercarlo; poichè qui, com'è da principio, l'idea è ancora un soggettivo. Perciò l'oggetto, che è per il concetto, è bensì anche qui un oggetto dato; ma non entra nel soggetto come un oggetto che influisca su lui o come un oggetto che abbia in quanto tale la sua propria costituzione per sè, ovvero come una rappresentazione; anzi il soggetto lo trasforma in una determinazione di concetto. È il concetto, che si attua e manifesta nell'oggetto, che vi si riferisce a sè e che, dandosi la sua realtà nell'oggetto, trova la verità.

L'idea è dunque primieramente uno degli estremi di un sillogismo in quanto è il concetto che come scopo ha anzitutto sè stesso per realtà soggettiva. L'altro estremo è il limite del soggettivo, il mondo oggettivo. I due estremi sono identici nell'esser l'idea. L'unità loro è in primo luogo quella del concetto, che nell'uno di essi è soltanto per sè, nell'altro soltanto in sè; in secondo luogo la realtà è astratta nell'uno, mentre nell'altro è nella sua esteriorità concreta. — Questa unità viene ora posta per mezzo del conoscere. Siccome è l'idea soggettiva, quella che come scopo muove da sè, cotesta unità è dapprima solo come termine medio. — Il conoscente si riferisce bensì, per la determinazione del suo concetto, che è l'astratto esser per sè, ad un mondo esterno, ma vi si riferisce nell'assoluta certezza di sè stesso, affin di elevare la realtà sua in sè stesso, questa verità formale, a verità reale. Esso ha nel suo concetto tutta l'essenzialità del mondo oggettivo. Il suo processo è di porre il contenuto concreto di questo mondo per sè come identico col concetto, e viceversa di porre il concetto come identico coll'oggettività.

Immediatamente l'idea del fenomeno è idea teoretica, il conoscere come tale. Immediatamente infatti il mondo oggettivo ha la forma dell'immediatezza ossia dell'essere per il concetto che è per sè, così come questo è dapprima a sè soltanto come l'astratto concetto di lui stesso ancora incluso in lui. Esso è quindi solo come forma. La realtà sua, ch'esso ha in lui stesso, è costituita soltanto dalle sue semplici determinazioni di universalità e particolarità. L'individualità poi, ossia la determinazione determinata, il contenuto, questa forma la riceve dal di fuori.

A.

L'IDEA DEL VERO.

L'idea soggettiva è dapprima istinto. Essa è infatti la contraddizione del concetto, di aver sè per oggetto e di essere a sè la realtà, senza che tuttavia l'oggetto sia come

un altro, indipendente di fronte a lui, vale a dire senza che la sua differenza da sè stesso abbia insieme la determinazione essenziale della diversità e dell'esistenza indifferente. L'istinto ha quindi la determinazione di toglier via la sua propria soggettività, di render concreta la sua realtà sulle prime astratta e di riempirla col contenuto del mondo presupposto dalla sua soggettività. — D'altro lato esso si determina con ciò in questa maniera: il concetto è bensì l'assoluta certezza di sè stesso; ma al suo esser per sè si contrappone la presupposizione sua di un mondo esistente in sè, il cui indifferente esser altro ha però per la certezza di sè stesso soltanto il valore di un inessenziale; esso è perciò l'istinto di toglier via questo esser altro e di contemplare nell'oggetto l'identità con sè stesso. In quanto questa riflessione in sè è l'opposizione tolta, ed è l'individualità posta, operata per il soggetto, che appare dapprima come il presupposto essere in sè, è l'identità della forma con sè stessa, ristabilitasi dall'opposizione, — una identità, che è con ciò determinata come indifferente di fronte alla forma nella sua distinzione ed è contenuto.

Questo istinto è quindi l'istinto della verità, in quanto questa è nel conoscere, della verità dunque quale idea teoretica nel suo senso proprio. — Se la verità oggettiva è l'idea stessa come realtà corrispondente al concetto, e se un oggetto può pertanto avere o non avere in lui verità, il senso però più determinato della verità è ch'essa è tale per il concetto o nel concetto soggettivo, cioè nel sapere. Essa è il rapporto del giudizio di concetto, che si mostrò come il giudizio formale della verità; in cotesto giudizio infatti il predicato è non solo l'oggettività del concetto, ma è il confronto che mette in relazione il concetto della cosa colla realtà sua. — Teoretica è poi questa realizzazione del concetto, in quanto questo come forma ha ancora la determinazione di un soggettivo, ossia ha per il soggetto la determinazione di esser la sua forma. Siccome il conoscere è l'idea come scopo, ossia in quanto idea soggettiva, la negazione del mondo presupposto come esistente in sè

è la prima; la conclusione, nella quale l'oggettivo è posto nel soggettivo, ha perciò da principio soltanto il significato che quello che è in sè non è che posto come un soggettivo, ossia ch'esso è semplicemente posto nella determinazione di concetto, ma non che sia perciò così in sè e per sè. La conclusione non giunge pertanto che ad un'unità neutrale o ad una sintesi, vale a dire a un'unità di tali che in origine son separati e che son così collegati soltanto estrinsecamente. — Mentre quindi in questo conoscere il concetto pone l'oggetto come suo, l'idea si dà sulle prime solo un contenuto la cui base è data e nel quale non è stata tolta che la forma dell'esteriorità. Nel suo scopo realizzato questo conoscere serba pertanto ancora la sua finità; nello scopo stesso esso non ha in pari tempo ancora raggiunto lo scopo e nella sua verità non è ancora arrivato alla verità. Poichè in quanto nel risultato il contenuto ha tuttavia la determinazione di un dato, il presupposto essere in sè di contro al concetto non è tolto; in pari tempo quindi non è contenuta costì l'unità del concetto e della realtà, ossia la verità. — È strano che negli ultimi tempi si sia tenuto fermo questo lato della finità, prendendolo come il rapporto assoluto del conoscere, — quasi che il finito come tale avesse ad esser l'assoluto! In questa posizione si attribuisce all'oggetto una sconosciuta qualità di cosa in sè dietro al conoscere, e cotesta qualità e quindi anche la verità si riguardano per il conoscere come un assoluto al di là. Le determinazioni del pensiero in generale, le categorie, le determinazioni della riflessione, come pure il concetto formale e i suoi momenti ottengono costì questa posizione, di non esser cioè determinazioni finite in sè e per sè, ma di esser tali nel senso che sono un soggettivo di fronte a quella vuota cosa in sè. Il prender come vero rapporto questo rapporto della non verità del conoscere è quell'errore che è divenuto l'opinione generale degli ultimi tempi.

Da questa determinazione del conoscere finito appar chiaro immediatamente ch'esso è una contraddizione che

si toglie di per sè stessa, — la contraddizione di una verità che in pari tempo non dev'esser verità, — la contraddizione di una conoscenza di quello che è, la quale insieme non conosce la cosa in sè. Col rovinare di questa contraddizione rovina, ossia si dimostra non vero, il contenuto suo, il conoscere soggettivo e la cosa in sè. Se non che il conoscere deve risolvere col suo proprio andare la sua finità e con ciò la sua contraddizione. Quella considerazione che noi vi facciamo sopra è una riflessione esterna. Ma è il concetto stesso che è scopo a sè, che si attua dunque colla sua realizzazione e che appunto in questo attuarsi toglie la sua soggettività e il presupposto essere in sè. — Si deve quindi considerare in lui stesso nella sua attività positiva. Poichè, come si è mostrato, questa idea è l'impulso del concetto a realizzarsi per sè stesso, l'attività di questo è di determinare l'oggetto e mediante un tal determinare, di riferirsi nell'oggetto identicamente a sè. L'oggetto è in generale l'assolutamente determinabile e nell'idea esso ha questo lato essenziale, di non essere in sè e per sè contro il concetto. Siccome questo conoscere è ancora il conoscere finito, non speculativo, l'oggettività presupposta non ha ancora per lui la forma di essere in lei stessa nient'altro assolutamente che il concetto e di non contener nulla di particolare per sè di fronte a questo. Ma con ciò ch'essa vale come un al di là esistente in sè, essa ha essenzialmente la determinazione della determinabilità per opera del concetto, perchè l'idea è il concetto che è per sè e l'assolutamente infinito in sè stesso, dove l'oggetto è tolto in sè e lo scopo è ancora soltanto di toglierlo per sè. Quindi l'oggetto è bensì presupposto dall'idea del conoscere come oggetto esistente in sè, ma essenzialmente nel rapporto che l'idea, conscia di sè stessa e della nullità di questa opposizione, perviene nell'oggetto alla realizzazione del suo proprio concetto.

Nel sillogismo, per cui l'idea soggettiva si conclude ora coll'oggettività, la prima premessa è quella medesima forma dell'immediato impossessamento e relazione del con-

cetto verso l'oggetto, che vedemmo nella relazione teleologica. L'attività determinatrice del concetto sull'oggetto è una immediata comunicazione e una inostacolata espansione sua su di esso. Il concetto resta qui nella pura identità con sè stesso; ma questa sua immediata riflessione in sè ha parimenti la determinazione dell'immediatezza oggettiva; quello che per lui è la sua propria determinazione è parimenti un essere, perchè è la prima negazione della presupposizione. La determinazione posta val quindi anche come una presupposizione soltanto trovata, come il raccogliere un dato, dove l'attività del concetto consisterebbe anzi soltanto nell'esser negativo contro sè stesso, nel tenersi indietro e rendersi passivo di fronte a ciò che si ha davanti, affinchè questo si possa mostrare non come determinato dal soggetto, ma com'è in sè stesso.

Questo conoscere non appar quindi nemmeno, in questa premessa, come un'applicazione delle determinazioni logiche, ma quale un riceverle ed accoglierle come trovate, e l'attività sua sembra limitata ad allontanar soltanto dall'oggetto un impedimento soggettivo e a rimuoverne un involucre esteriore. Questo conoscere è il conoscere analitico.

a. Il conoscere analitico.

La differenza del conoscere analitico e sintetico si trova alle volte assegnata come consistente in ciò che l'uno procederebbe dal noto all'ignoto, l'altro, dall'ignoto al noto. Sarà però difficile, considerando più dappresso questa differenza, di scoprirvi un pensiero determinato, meno che mai poi un concetto. Si può dire che il conoscere comincia in generale coll'ignoranza, perchè quello, con cui si è già fatta conoscenza, non s'impara a conoscere. Viceversa comincia poi anche col conosciuto; questa è una proposizione tautologica; — quello con cui il conoscere comincia, quello dunque ch'esso effettivamente conosce, è appunto perciò un conosciuto; ciò che non è stato ancora conosciuto, e che si dovrà conoscere soltanto dopo, è ancora sconosciuto. Bi-

sogna pertanto dire che il conoscere, una volta che ha cominciato, procede sempre dal noto all'ignoto.

Quel che distingue il conoscere analitico si è già determinato in ciò che a cotesto conoscere, come prima premessa dell'intiero sillogismo, non appartiene ancora la mediazione, ma ch'esso è l'immediata comunicazione del concetto, la quale peranco non contiene l'esser altro, mentre l'attività vi si spoglia della sua negatività. Quell'immediatezza della relazione è nondimeno appunto perciò una mediazione, perchè è la relazione negativa del concetto all'oggetto, che però appunto si annulla e con ciò si rende semplice e identica. Questa riflessione in sè non è se non un soggettivo, poichè nella sua mediazione si ha la differenza ancora soltanto come la presupposta differenza in sè, come diversità dell'oggetto dentro sè stesso. La determinazione che vien quindi posta in essere da questa relazione è la forma di una semplice identità, la forma dell'universalità astratta. Il conoscere analitico ha pertanto in generale per suo principio questa identità, e il passaggio in altro, il collegamento di diversi, è escluso da lui stesso, dalla sua attività.

Considerando ora più in particolare il conoscere analitico, in esso si comincia da un oggetto presupposto, epperò singolo, concreto, sia poi cotesto un oggetto che sta già davanti alla rappresentazione, oppure un problema, dato cioè soltanto nelle sue circostanze e condizioni, ma non ancora ricavatone per sè ed esposto in una semplice indipendenza. L'analisi di cotest'oggetto non può ora consistere nel risolverlo semplicemente nelle rappresentazioni particolari che può contenere. Il risolverlo in cotesto modo e il raccogliere poi le rappresentazioni sarebbe una faccenda che non apparterrebbe al conoscere, ma riguarderebbe soltanto una maggior notizia, una determinazione dentro la sfera del rappresentarsi ⁽¹⁾. L'analisi, avendo per fondamento

(1) [Nella stessa maniera uno può veder da lontano un oggetto senza saper che cosa sia; poi gli si accosta, e lo vede meglio in tutti i suoi particolari, ma

il concetto, ha essenzialmente per prodotti le determinazioni del concetto stesso e precisamente come tali che sono immediatamente contenute nell'oggetto. Risultò dalla natura dell'idea del conoscere che l'attività del concetto soggettivo dev'esser da un lato riguardata unicamente come uno sviluppo di quel che è già nell'oggetto, perchè l'oggetto stesso non è altro che la totalità del concetto. È altrettanto unilaterale d'immaginarsi l'analisi come se nell'oggetto non vi fosse nulla che non vi fosse messo, quanto è unilaterale di credere che le determinazioni che risultano si cavino soltanto fuori dall'oggetto. È noto che la prima rappresentazione è quella enunciata dall'idealismo soggettivo, che nell'analisi prende l'attività del conoscere soltanto come un unilaterale porre, al di là del quale riman nascosta la cosa in sè. L'altra rappresentazione appartiene al cosiddetto realismo, il quale intende il concetto soggettivo come una vuota identità che riceva in sè dal di fuori le determinazioni del pensiero. — Siccome il conoscere analitico, trasformazione della materia data in determinazioni logiche, ha mostrato di essere ambedue le cose in uno, cioè un porre che altrettanto immediatamente si determina come un presupporre, così l'elemento logico può apparire a cagion di quest'ultimo come già preesistente nell'oggetto, a quel modo che a cagione del primo può apparire come il prodotto di un'attività semplicemente soggettiva. Ma i due momenti non si debbon separare; nella sua forma astratta, nella quale lo mette in rilievo l'analisi, l'elemento logico non si ha ad ogni modo che nel conoscere, così come viceversa esso non è soltanto un posto, ma un in sè.

Essendo ora l'accennata trasformazione, il conoscere analitico non attraversa nessun altri termini intermedi, ma la determinazione è perciò immediata ed ha appunto il senso di appartener propriamente ed in sè all'oggetto, ep-

ancora non sa che cosa sia. La notizia ch'egli ha dell'oggetto (consistente qui nella semplice apprensione sensibile), è aumentata, ma quanto alla sua natura è rimasta quella che era. Nota del trad.]

però di esser raccolta da questo senza mediazione soggettiva. Ma il conoscere dev'esser per di più anche un procedere, uno sviluppo di differenze. Poichè però secondo la determinazione che ha qui è inconcettuale e non dialettico, ha soltanto una differenza data, e il suo avanzare ha luogo unicamente nelle differenze della materia. Sembra soltanto avere un avanzamento immanente in quanto le determinazioni di pensiero derivate posson venir analizzate di nuovo, essendo ancora un concreto; il sommo e l'ultimo di questo analizzare è l'astratta suprema essenza, — ovvero l'astratta identità soggettiva, e di fronte a lei la diversità. Questo avanzare nondimeno non è altro che la semplice ripetizione della medesima operazione originaria dell'analisi, vale a dire un nuovo determinare come concreto ciò che fu già accolto nell'astratta forma del concetto, e poi l'analizzarlo, quindi nuovamente il determinare come concreto quell'astratto che sorge dall'analisi, e così via. — Le determinazioni di pensiero paion però contenere in loro stesse anche un passaggio. Quando l'oggetto è stato determinato quale un tutto, da questo si procede ad ogni modo all'altra determinazione, quella della parte; dalla causa si procede all'altra determinazione dell'effetto e così via. Se non che questo non è poi qui un avanzare, in quanto che il tutto e le parti, la causa e l'effetto sono dei rapporti e precisamente, per questo conoscere formale, dei rapporti dati in maniera tale che l'una determinazione vien trovata già essenzialmente collegata coll'altra. L'oggetto, che fu determinato come causa oppure come parte, è con ciò determinato dall'intero rapporto, determinato già da entrambi i lati di esso. Benchè sia in sè un che di sintetico, ciò nondimeno questo nesso è per il conoscere analitico soltanto un dato come qualunque altro nesso della sua materia e non appartiene quindi al compito speciale di cotesto conoscere. Che un tal nesso venga poi determinato come un a priori, oppure come un a posteriori, è qui indifferente, in quanto che il nesso vien preso come un nesso trovato o, secondo che anche si dice, si prende co-

me un fatto di coscienza che colla determinazione: Tutto, vada unita la determinazione: Parte, etc. Kant, mentre fece la profonda osservazione dei principii sintetici a priori e conobbe come radice loro l'unità della coscienza di sè epperò l'identità con sè del concetto, prende però dalla logica formale, come dati, il nesso determinato, i concetti di rapporto e i principii sintetici stessi. La deduzione loro avrebbe dovuto essere l'esposizione del passaggio di quella semplice unità della coscienza di sè in queste sue determinazioni e differenze. Ma questo avanzamento veramente sintetico, l'avanzare cioè del concetto che produce sè stesso, Kant si risparmiò di mostrarlo.

È noto che l'aritmetica e le scienze più generali della grandezza discreta vengono di preferenza denominate scienza analitica ed analisi. La guisa del loro conoscere è infatti analitica nella maniera più immanente, ed occorre considerar brevemente su che cosa questo si fonda. — Il rimanente conoscere analitico prende le mosse da una materia concreta, che ha in sè un'accidentale molteplicità; ogni differenza del contenuto, nonchè il procedere a un contenuto ulteriore, dipendon da quella. La materia aritmetica ed algebrica al contrario è un che reso già del tutto astratto e indeterminato, in cui è distrutta ogni peculiarità di rapporto ed a cui pertanto ogni determinazione ed ogni collegamento sono ora un che di esterno. Tale è il principio della grandezza discreta, l'uno. Questo atomo irrelativo può essere ampliato in una moltitudine ed essere estrinsecamente determinato e riunito a formare un numero. Tale ampliamento e tal limitazione sono un vuoto andare avanti e determinare, che resta fermo al medesimo principio dell'astratto uno. In che modo poi i numeri vengano raccolti e separati, dipende unicamente dal porre del conoscente. La grandezza è in generale la categoria dentro la quale vengon fatte queste determinazioni, — ciò ch'è la determinazione divenuta indifferente, cosicchè l'oggetto non ha alcuna determinazione che gli sia immanente, epperò sia data al conoscere. In quanto il conoscere si è data

dapprima un'accidentale diversità di numeri, questi costituiscono adesso la materia per una elaborazione ulteriore e per altri molteplici rapporti. Cotesti rapporti, il loro ritrovamento ed elaborazione non sembrano certo nulla d'immanente al conoscere analitico, anzi sembrano un che di accidentale e di dato; come poi anche si espongono di solito questi rapporti e le operazioni che vi si riferiscono un dopo l'altro, come diversi, senza por mente ad alcun nesso interno. Se non che è facile di riconoscere un principio conduttore, e precisamente è desso l'immanenza dell'identità analitica, identità che nel diverso appare come eguaglianza; l'avanzamento è la riduzione del disuguale a una eguaglianza sempre maggiore. Per dare un esempio nelle prime operazioni, l'addizione è la raccolta di numeri disuguali affatto accidentalmente, la moltiplicazione invece è la raccolta di numeri eguali, al che tien dietro ancora il rapporto dell'uguaglianza del numero di volte e dell'unità, affacciandosi così il rapporto delle potenze.

Siccome ora la determinazione dell'oggetto e dei rapporti è una determinazione posta, anche l'ulteriore operar con essi è intieramente analitico, e la scienza analitica non presenta quindi tanto dei teoremi, quanto dei problemi. Il teorema analitico contiene il problema già per sè stesso come sciolto, e la differenza del tutto estrinseca competente ai due lati ch'esso pone come eguali è così inessenziale, che un teorema simile sembrerebbe una triviale identità. Kant ha bensì dichiarata proposizione sintetica la proposizione $5 + 7 = 12$, perchè il medesimo vien presentato da un lato sotto la forma di molti, cioè di 5 e di 7, e dall'altro sotto la forma di uno, cioè di 12. Ma se l'analitico non deve significare l'affatto astrattamente identico e tautologico $12 = 12$, e se vi dev'essere in generale un qualche avanzamento, vi dovrà esser pure una qualche differenza, però una differenza tale che non si fondi sopra una qualità, sopra una determinazione della riflessione e meno che mai del concetto. $5 + 7$ e 12 sono assolutamente lo stessissimo contenuto; in quel lato è espressa anche la richiesta che

il 5 e il 7 vengano raccolti assieme in un'unica espressione, vale a dire che come cinque è un connumerato, dove l'interruzione era affatto arbitraria e si poteva anche benissimo continuare a contare, ora nella stessa maniera si debba continuare a contare, colla determinazione che gli uno da aggiungere hanno ad esser sette. Il 12 è dunque un risultato di 5 e di 7 e di un'operazione che, posta già secondo la sua natura, è un agire affatto estrinseco, vuoto di pensiero, tanto che quindi anche una macchina vi può bastare. Qui non v'è per nulla un passaggio ad un altro; si tratta di un semplice proseguire, vale a dire di una ripetizione di quella medesima operazione per mezzo della quale vennero ad essere il 5 ed il 7.

La dimostrazione di un teorema simile (richiederebbe infatti una dimostrazione, se fosse una proposizione sintetica) non consisterebbe che nell'operazione del continuare a contare limitatamente a 7, cominciando da 5, e nel conoscere la coincidenza di questo connumerato con quello che si chiama 12 e che a sua volta non è altro se non appunto quello stesso determinato continuare a contare. Invece della forma di teoremi, si preferisce quindi senz'altro la forma del problema, ossia della richiesta dell'operazione; si preferisce cioè di enunciare soltanto uno dei membri di quell'equazione che dovrebbe costituire il teorema e della quale bisogna ora trovar l'altro membro. Il problema racchiude il contenuto ed assegna l'operazione determinata che si deve intraprendere su di esso. L'operazione non è limitata da alcuna materia rigida e intrattabile, dotata di rapporti speciali, ma è un atto esterno, soggettivo le cui determinazioni vengono indifferentemente ammesse dalla materia in cui vengono poste. Tutta la differenza fra le condizioni messe nel problema e il risultato che si ha nella soluzione è soltanto che in questo risultato si è effettivamente eseguita l'unione oppur la separazione in quella determinata maniera ch'era stata indicata nel problema.

È quindi un lavoro d'impalcatura affatto superfluo, di applicar qui la forma del metodo geometrico, che si riferi-

sce alle proposizioni sintetiche, e di far seguire al problema, oltre alla soluzione, anche una dimostrazione. Questa non può esprimere altro che la tautologia che la soluzione è giusta, perchè si è operato come era stato proposto. Se il problema è che s'abbiano a sommare più numeri, la soluzione è che si sommino; la dimostrazione fa vedere che la soluzione è giusta perchè era stato proposto di sommare, e si è sommato. Quando il problema contenga determinazioni ed operazioni più composte, p. es. di moltiplicar numeri decimali, e la soluzione non dà che il procedimento meccanico, allora veramente occorre una dimostrazione; questa però non può consistere in altro che nell'analisi di quelle determinazioni e dell'operazione da cui nasce di per sè la soluzione. Con questa separazione della soluzione qual procedimento meccanico e della dimostrazione qual richiamo alla natura dell'oggetto da trattare e dell'operazione stessa va perduto appunto il vantaggio del problema analitico, che cioè la costruzione può essere immediatamente derivata dal problema e può quindi esser presentata in sè e per sè come soddisfacente l'intelletto. Nell'altra maniera vien dato espressamente alla costruzione un difetto che è proprio del metodo sintetico. — Nell'analisi superiore, dove col rapporto potenziale entrano principalmente dei rapporti di grandezze discrete qualitativi e dipendenti da determinazioni di concetto, i problemi e i teoremi contengono ad ogni modo delle determinazioni sintetiche. Occorre prender costì per termini medii altre determinazioni e rapporti che non quelli indicati immediatamente dal problema o dal teorema. Per altro anche queste determinazioni prese a sussidio debbono esser tali da avere un fondamento nella considerazione e sviluppo di un lato del problema oppure del teorema. L'apparenza sintetica vien soltanto da ciò che il problema o il teorema non indica già esso stesso espressamente questo lato. — Il problema p. es. di trovare la somma delle potenze delle radici di un'equazione viene sciolto colla considerazione e poi col collegamento delle funzioni che sono i coefficienti dell'equa-

zione delle radici. La determinazione, presa qui a sussidio, delle funzioni dei coefficienti e del loro collegamento non è espressa già nel problema; del resto lo sviluppo stesso è interamente analitico. Così la soluzione dell'equazione $x^m - 1 = 0$ coll'aiuto dei seni, e anche l'immanente soluzione algebrica trovata, com'è noto, da Gauss⁽¹⁾ per mezzo della considerazione del residuo di $x^m - 1 - 1$ diviso per m e delle cosiddette radici primitive (uno dei più importanti ampliamenti dell'analisi moderna) è una soluzione sintetica, perchè le determinazioni prese a sussidio, i seni ovvero la considerazione dei residui, non sono una determinazione del problema stesso.

Della natura dell'analisi, che considera le cosiddette differenze infinite delle grandezze variabili, del calcolo differenziale e integrale, si è trattato più estesamente nella prima parte di questa logica. In quel medesimo luogo fu mostrato che qui si ha per base una determinazione qualitativa delle grandezze, determinazione che non può esser compresa che dal concetto. Il passaggio ad essa dalla grandezza come tale non è più analitico. La matematica non è quindi potuta arrivare, fino ad oggi, a giustificare di per sé stessa, cioè in maniera matematica, le operazioni che si basano su cotesto passaggio, e ciò appunto perchè il passaggio stesso non è di natura matematica. Leibnitz, cui viene attribuita la gloria di aver ridotto a un calcolo le operazioni relative alle differenze infinite, esegui, come là fu accennato, il passaggio in guisa tale che è la più insufficiente, altrettanto anticoncettuale quanto antimatematica. Presupposto però il passaggio (e nello stato attuale della scienza esso non è altro che una presupposizione), quel che

(1) [Carlo Federico Gauss, uno dei più grandi matematici moderni, nato il 30 aprile 1777 a Brunswick, morto a Gottinga il 23 febbraio 1855. Cominciò nel 1795 le *Disquisitiones arithmeticae*; pubblicò poi *Theoria corporum coelestium* (Amburgo, 1809), *Theoria combinationis observationum erroribus minimis obnoxiae* (Gottinga, 1823) etc. Fu professore d'astronomia all'Università e direttore dell'Osservatorio di Gottinga. Scopri la cometa del 1811. Nota del trad.]

vien dopo non è ad ogni modo che una serie di ordinarie operazioni analitiche.

Si accennò che l'analisi diventa sintetica, in quanto giunge a determinazioni che non son più poste dai problemi stessi. Il passaggio generale dal conoscere analitico al sintetico sta però nel passaggio necessario dalla forma dell'immediatezza alla mediazione, dall'astratta identità alla differenza. In generale l'analitico riman fermo nell'attività sua alle determinazioni in quanto si riferiscono a sè stesse. A cagione però della lor determinazione queste sono essenzialmente anche di natura tale che si riferiscono ad un altro. Fu già accennato che anche quando il conoscere analitico procede a rapporti che non sono una materia data esteriormente, ma son determinazioni di pensiero, rimane ciò nondimeno analitico, in quanto che per esso anche questi rapporti son dati ⁽¹⁾. Siccome però l'astratta identità, che sola questo conoscere sa come sua, è essenzialmente identità del diverso, così anche come tale essa dev'esser sua, ed anche il nesso deve diventare per il concetto soggettivo come posto da lui e identico con lui.

b. Il conoscere sintetico.

Il conoscere analitico è la prima premessa di tutto il sillogismo, — il riferimento immediato del concetto all'oggetto; quindi l'identità è la determinazione ch'esso conosce come sua, ed esso è soltanto il raccogliere quello che è. Il conoscere sintetico va alla comprensione di quello che è, vale a dire ad afferrare la molteplicità delle determinazioni nella loro unità. È quindi la seconda premessa del sillogismo in cui vien messo in relazione il di-

(1) [Lì trova cioè nella coscienza ordinaria come quelli che furon chiamati « fatti di coscienza », quali sono p. es. che colla determinazione di Tutto vada unita quella di Parte, colla determinazione di Causa quella di Effetto etc. V. qui addietro. Nota del trad.]

verso come tale. La sua mira è pertanto la necessità in generale. — I diversi, che son collegati, in parte son collegati in un rapporto, ed in questo son tanto in relazione fra loro, quanto indifferenti e per sè stanti l'uno a fronte dell'altro; in parte poi son collegati nel concetto, e questo è la loro semplice, ma determinata unità. In quanto ora il conoscere sintetico passa dapprima dall'astratta identità al rapporto, ossia dall'essere alla riflessione, non è l'assoluta riflessione del concetto, quella che il concetto conosce nel suo oggetto. La realtà, che il concetto si dà, è il prossimo grado, cioè l'accennata identità dei diversi come tali, che quindi è in pari tempo ancora un'identità interna e soltanto una necessità, non già l'identità soggettiva, l'identità che è per sè, epperò non ancora il concetto come tale. Quindi il conoscere sintetico ha bensì per suo contenuto le determinazioni del concetto, l'oggetto vien bensì posto in quelle; quelle però stanno fra loro soltanto in un rapporto, ossia sono in una unità immediata, ma appunto perciò non in quell'unità per cui il concetto è come soggetto.

Ciò costituisce la finità di questo conoscere. Siccome questo lato reale dell'idea ha ancora in questo conoscere l'identità come interna, le determinazioni di essa identità sono ancora come esteriori a sè. L'identità non essendo come soggettività, a quel proprio che il concetto ha nel suo oggetto manca ancora l'individualità; e non è certo più la forma astratta, sibbene la forma determinata e quindi il particolare del concetto, quello che a questo corrisponde nell'oggetto, ma il suo individuo è ancora un contenuto dato. Perciò questo conoscere trasforma bensì il mondo oggettivo in concetti, ma gli dà soltanto la forma secondo le determinazioni concettuali, mentre l'oggetto nella sua individualità, nella determinazione determinata, lo deve trovare; non è ancora determinante esso stesso. Così pure trova proposizioni e leggi, e ne dimostra la necessità, ma non come una necessità della cosa in sè e per sè stessa, vale a dire cavandola dal concetto, sibbene come una neces-

sità del conoscere ⁽¹⁾, che avanza nelle determinazioni date, nelle differenze del fenomeno, e per sè conosce la proposizione quale unità e rapporto, ovvero dal fenomeno conosce la sua ragion d'essere.

Occorre ora considerare i momenti più particolari del conoscere sintetico.

1. La definizione.

Il primo è che l'oggettività ancora data vien cambiata nella semplice, qual prima forma, epperò nella forma del

(1) [La necessità della cosa in sè e per sè stessa sta nel suo determinarsi di per sè, ed è quindi lo stesso che la sua libertà. Una tal necessità, ch'è libertà, il conoscere sintetico non la conosce. Mentre la cosa è per lui non come determinantesi di per sè, ma come già determinata immediatamente, epperò non più libera di non essere quella che è, questa non libertà della cosa riveste per il conoscere stesso la forma della costrizione, ch'è la forma della necessità in quanto sta come opposta alla libertà: il soggetto conoscente è costretto a pensar la cosa in questa maniera determinata e non la può pensare in un'altra. Questa è quella che Hegel chiama necessità del conoscere. Non la prima, ma soltanto questa seconda è la necessità che risulta dalle dimostrazioni scientifiche. Così si può dire che le scienze, per quanto colla scoperta delle leggi, cioè coll'essere entrate nel dominio lor proprio della riflessione, si siano elevate sopra la semplice constatazione dei fatti, ricadono però subito, o meglio non sono ancora uscite, dall'ambito del constatare; se non constatano più i fatti, al che basta anche la più rozza coscienza volgare, constatano le leggi. Le dimostrazioni loro infatti fanno soltanto vedere che la cosa sta così (oppure anche, tutt'al più, perchè sta così, ma sempre però in base a un altro fatto o a un'altra legge conosciuta nella stessa maniera), non già che la cosa stessa, la sua stessa essenza, è questo star così. In meccanica p. es. s'intende che il fenomeno della caduta è governato da una certa legge consistente in quel determinato rapporto dello spazio al tempo, ma non s'intende che la caduta non è altro che questo rapporto stesso come reale, questo rapporto cioè in quanto effettivamente esiste o accade, come rapporto, nella natura. Questo intendere che il fenomeno non è altro che l'esistenza reale della legge sarebbe un intendere il fenomeno come libero dall'esser sottoposto alla legge, poichè questa sarebbe intesa come costituente la sua stessa essenza; e dall'altra parte il conoscere non sarebbe allora più costretto dalle dimostrazioni ad ammettere quella, p. es., come legge particolare della caduta, poichè intendendo la caduta saprebbe già di non intender altro che quella legge, nel che anch'esso dal canto suo avrebbe ottenuta la sua libertà. Colla libertà o il determinarsi per sè dall'un lato e dall'altro l'ultimo abisso fra il soggetto e l'oggetto, fra il mondo dei fenomeni e quello delle leggi, sarebbe allora colmato. Ma in questo grado dello sviluppo del suo concetto il conoscere non va tant'oltre, e questo è ciò che fa qui del conoscere un conoscere semplicemente finito. Nota del trad.]

concetto. I momenti di questo comprendere non son quindi altro che i momenti del concetto: l'universalità, la particolarità e l'individualità. — L'individuo è l'oggetto stesso come rappresentazione immediata, quello che si tratta di definire. L'universale dell'oggetto si è dato a vedere nella determinazione del giudizio oggettivo, ossia giudizio della necessità, come il genere e precisamente come il genere prossimo, l'universale cioè con questa determinazione, la quale è in pari tempo un principio per la differenza del particolare. Questa differenza l'oggetto l'ha nella differenza specifica, che ne fa quella specie determinata e che ne fonda la disgiunzione rispetto alle altre specie.

La definizione, in quanto riconduce in questo modo l'oggetto al suo concetto, lo sfronda delle sueteriorità che occorrono per l'esistenza; astrae da quello che si sopraggiunge al concetto nella sua realizzazione, per cui il concetto esce prima nell'idea e poi nell'esistenza esteriore. La descrizione è per la rappresentazione e raccoglie questo ulterior contenuto appartenente alla realtà. La definizione riduce però questa ricchezza delle molteplici determinazioni dell'esistenza intuita ai momenti più semplici; quale sia la forma di questi semplici elementi e come sian determinati uno rispetto all'altro, è contenuto nel concetto. L'oggetto, secondo che si è accennato, vien colto con ciò come universale, come un universale che in pari tempo è essenzialmente un determinato. L'oggetto stesso è il terzo, l'individuo, nel quale il genere e la particolarizzazione sono uniti, ed è un immediato che è posto fuori del concetto, poichè questo non si determina ancora da sè.

In quelle determinazioni, cioè nella differenza di forma della definizione, il concetto trova sè stesso e vi ha la realtà che gli corrisponde. Ma siccome la riflessione dei momenti concettuali in sè stessi, l'individualità, in questa realtà non è ancora contenuta, e siccome quindi l'oggetto, in quanto è nel conoscere, non è ancora determinato come un soggettivo, così il conoscere è a sua volta un soggettivo ed ha

un cominciamento esteriore, ovvero a cagione del suo cominciamento esteriore nell'individuo è desso un soggettivo. Il contenuto del concetto è perciò dato e accidentale. Con ciò è accidentale il concetto concreto stesso da un doppio lato, cioè una volta per il suo contenuto in generale, l'altra volta poi a seconda delle determinazioni di contenuto che fra le molteplici qualità che l'oggetto ha nell'esistenza esteriore vengano trascelte per il concetto e ne debbano costituire i momenti.

Quest'ultimo rispetto abbisogna di una più particolare considerazione. Non v'è infatti alcun principio, poichè l'individualità in quanto è l'esser determinato in sè e per sè sta fuori della particolare determinazione concettuale del conoscere sintetico, per stabilire quali lati dell'oggetto si debban riguardare come appartenenti alla sua determinazione concettuale, e quali come appartenenti soltanto alla realtà esteriore. Ciò costituisce nelle definizioni una difficoltà che per questo conoscere non si può scansare. Però occorre far qui una differenza. In primo luogo quanto ai prodotti della finalità conscia di sè la definizione loro si trova facilmente, perchè lo scopo al quale debbon servire è una determinazione generata dalla risoluzione soggettiva e che costituisce la particolarizzazione essenziale, la forma dell'esistente, della quale qui soltanto si tratta. La rimanente natura del suo materiale, ovvero le altre proprietà esterne sono, in quanto corrispondono allo scopo, contenute nella sua determinazione; le altre sono inessenziali allo scopo.

In secondo luogo gli oggetti geometrici sono astratte determinazioni spaziali. L'astrazione che sta per base, il cosiddetto spazio assoluto, ha perduta ogni altra determinazione concreta, e non ha più ora che quelle conformazioni e configurazioni che vi vengono poste. Queste son quindi essenzialmente soltanto quello che hanno ad essere. La loro determinazione concettuale in generale, e più particolarmente la differenza specifica, ha in loro la sua semplice non ostacolata realtà. Coteste conformazioni e configurazioni son da questo lato lo stesso che i prodotti della finalità

esterna, come convengono in ciò anche cogli oggetti aritmetici, nei quali sta parimenti per base soltanto quella determinazione che vi è stata posta. Lo spazio ha certamente anche altre determinazioni, la triplicità delle sue dimensioni, la sua continuità e divisibilità, che non vi vengono soltanto poste dalla determinazione esteriore. Queste appartengono però al materiale preso a considerare e son presupposizioni immediate. Soltanto il collegamento e l'intreccio di quelle determinazioni soggettive con questa particolare natura del loro campo, nel quale sono state importate, dà luogo a rapporti sintetici e a leggi. — Nelle determinazioni numeriche, poichè ad esse sta in fondo il semplice principio dell'uno, il concatenamento è la determinazione ulteriore non è assolutamente altro che un posto; al contrario le determinazioni nello spazio, che è per sè una continua estrinsecità reciproca, scorrono anche più lontano ed hanno una realtà diversa dal loro concetto, la quale però non appartien più alla definizione immediata.

In terzo luogo poi la cosa ha un tutt'altro aspetto colle definizioni di oggetti concreti, tanto della natura, quanto anche dello spirito. Tali oggetti sono in generale per la rappresentazione cose aventi molte proprietà. Si tratta qui anzitutto di saper intendere che cosa ne costituisce il genere prossimo, e che cosa poi la differenza specifica. Bisogna quindi determinare quale delle molte proprietà compete all'oggetto come genere e quale gli compete come specie e per di più quale fra queste proprietà sia quella essenziale, mentre a quest'ultima ricerca si appartien poi di conoscere in che nesso stiano coteste proprietà fra loro e se l'una di esse sia già posta coll'altra. Per questo però non si hanno più altri criterii fuorchè l'esistenza stessa. — L'essenzialità della proprietà è per la definizione, dove la proprietà dev'esser posta come determinazione semplice, non sviluppata, la sua universalità. Ma nell'esistenza questa è la semplice universalità empirica, — universalità nel tempo, se la proprietà è durevole mentre le altre si mostrano come passeggiere nel permanere dell'insieme, oppure un'univer-

salità che sorge dal confronto con altri insiemi concreti e che quindi non oltrepassa la comunanza. Se ora il paragone fa conoscere l'abito totale, qual si presenta empiricamente, come base comune, la riflessione lo deve raccogliere in una determinazione semplice di pensiero e deve afferrare il semplice carattere di cotesta totalità. Ma la conferma che una determinazione di pensiero ovvero una singola fra le proprietà immediate costituisca la semplice e determinata essenza dell'oggetto non può consistere che in una derivazione di cotesta determinazione dalla natura concreta. Ciò richiederebbe però un'analisi atta a trasformare le nature immediate in pensieri e a ricondurre il lor concreto ad un semplice, analisi superiore a quella già considerata, perchè non dovrebbe essere astrattiva, ma dovrebbe nell'universale conservare ancora il determinato del concreto, riunirlo e mostrarlo dipendente dalla semplice determinazione di pensiero.

Le relazioni delle molteplici determinazioni dell'esistenza immediata verso il semplice concetto sarebbero poi dei teoremi che avrebber bisogno di dimostrazione. Ma la definizione come il primo concetto non ancora sviluppato, dovendo afferrare la semplice determinazione dell'oggetto, e questo afferrare dovendo essere un che d'immediato, non può a tale scopo adoperare che una delle immediate cosiddette proprietà dell'oggetto, — una determinazione dell'esistenza sensibile ovvero della rappresentazione. La separazione di questa proprietà, separazione avvenuta per via d'astrazione, costituisce allora la semplicità, e per l'universalità ed essenzialità il concetto è rimandato all'universalità empirica, al persistere in circostanze mutate e alla riflessione, la quale cerca la determinazione concettuale nell'esistenza esteriore e nella rappresentazione, vale a dire là dove non si può trovare. — Il definire rinunzia quindi anche da sè a vere e proprie determinazioni di concetto, che essenzialmente sarebbero i principii degli oggetti, e si contenta di note, cioè di determinazioni dove l'essenzialità è per l'oggetto stesso indifferente e che hanno anzi

soltanto lo scopo di esser dei contrassegni per una riflessione esterna. — Una tal singola, esterior determinazione è troppo sproporzionata alla totalità concreta e alla natura del suo concetto, per poter essere per sè stessa eletta e presa nell'intento che un insieme concreto abbia in lei la sua vera espressione e determinazione. — Secondo l'osservazione di Blumenbach ⁽¹⁾ p. es. il lobo inferiore dell'orecchio è qualcosa che manca a tutti gli altri animali, e che quindi secondo l'ordinaria maniera di parlare di note comuni e distintive potrebbe con pieno diritto essere usato come carattere distintivo nella definizione dell'uomo fisico. Ma quanto una simile determinazione affatto esteriore si mostra subito inadeguata alla rappresentazione dell'abito totale dell'uomo fisico e all'esigenza che la determinazione del concetto sia qualcosa d'essenziale! È affatto accidentale che le note assunte nella definizione siano soltanto di costesti puri espedienti, oppure si accostino maggiormente alla natura di un principio. Anche dalla loro esteriorità si vede subito che non si è cominciato da loro nella conoscenza del concetto; anzi il ritrovamento dei generi nella natura e nello spirito è stato preceduto da un sentimento oscuro, da un senso indeterminato, ma più profondo, da un presentimento dell'essenziale, e soltanto dopo si è cercata per l'intelletto un'esteriorità determinata ⁽²⁾. — Il concetto, in

(1) [Giovanni Federico Blumenbach, nato a Gotha l'11 maggio 1752, morto il 22 gennaio 1840, fisiologo insigne, pubblicò, oltre le apprezzatissime *Institutiones physiologicae* e la *Collectio craniorum diversarum gentium illustrata*, un gran numero di opuscoli, dissertazioni ed articoli in materia di fisiologia e di medicina. Nota del trad.]

(2) [Il concetto è assolutamente il primo, che pone, lui, la distinzione fra ciò che appartiene al concetto e ciò che non gli appartiene, fra l'essenziale degli oggetti e quello che negli oggetti è semplicemente un aggiunto della realtà esteriore. Non è dunque il caso di cercare per questa distinzione un altro criterio che il concetto stesso, come non v'è bisogno di cercare altro lume fuor della luce del sole per distinguere fra il giorno e la notte. Anche là dove il concetto sembra assolutamente esser cercato, come nella ricerca aristotelica delle definizioni, bisogna supporre che il concetto sia già presente, in qualche modo, prima della ricerca; altrimenti quando vien trovato non potrebb'esser riconosciuto. Quindi è che cotesta è sostanzialmente da riguardarsi come una ricerca che il concetto, per mezzo nostro, fa di sè stesso. Nota del trad.]

quanto è entrato nell'esistenza e nell'esteriorità, è spiegato nelle sue differenze e non può assolutamente esser legato ad una sola di coteste proprietà. Come esteriorità della cosa, le proprietà sono esteriori a sè stesse. Si mostrò nella sfera dell'apparenza, a proposito della cosa dalle molte proprietà, che queste diventano perciò essenzialmente persino delle materie per sè stanti. Considerato dal medesimo punto di vista, lo spirito diventa un aggregato di molte per sè stanti potenze. La singola proprietà o potenza cessa, a cagione di questo punto di vista stesso dove vien posta come indifferente rispetto alle altre, di essere un principio caratteristico, col che se ne va in generale la determinazione come determinazione del concetto ⁽¹⁾.

Si presenta ancora, nelle cose concrete, accanto alla diversità delle proprietà fra loro la distinzione fra il concetto e la sua effettiva realizzazione. Nella natura e nello spirito il concetto ha una manifestazione esteriore dove la sua determinazione si mostra come dipendenza dall'esterno, caducità e sproporzione. Quindi un qualsiasi reale mostra bensì in sè quel ch'esso dev'essere, ma può anche egualmente mostrare, secondo il giudizio concettuale negativo, che la realtà sua corrisponde a questo concetto solo imperfettamente, ossia che è cattiva o falsa. Mentre ora la definizione deve assegnare in una proprietà immediata la determinazione del concetto, non si dà nessuna proprietà contro la quale non si possa addurre un'istanza, dove l'intero abito lascia bensì conoscere il concreto da definirsi, ma dove però la proprietà che viene assunta come carattere di quello si mostra immatura o deperita. In una brutta pianta ⁽²⁾, in un brutto genere animale, in un uomo spregevole, in un cattivo Stato son manchevoli o intieramente obliterati dei

(1) [In quello che non è se non un semplice aggregato non v'è subordinazione; tutte le parti dell'aggregato stanno sullo stesso piano ed hanno un diritto eguale. Nota del trad.]

(2) [Cioè in una pianta che non è come dev'essere, in un « brutto esemplare »; e così dopo. Nota del trad.]

lati dell'esistenza che potevan d'altronde esser presi per la definizione come distintivo e determinazione essenziale dell'esistenza di un concreto simile. Una brutta pianta, un brutto animale etc. restano però sempre una pianta, un animale etc. Se pertanto si deve accogliere nella definizione anche il brutto o manchevole, allora alla ricerca empirica sfuggono tutte le proprietà che voleva riguardar come essenziali, a cagione delle istanze di mostri cui esse mancano; p. es. l'essenzialità del cervello per l'uomo fisico a cagione dell'istanza degli acefali, l'essenzialità della protezione della vita e della proprietà per lo Stato a cagione dell'istanza degli Stati despotici e dei governi tirannici. — Che se contro l'istanza si afferma il concetto, e quella misurata su questo vien dichiarata un cattivo esemplare, allora il concetto non è più legittimato dal fenomeno. L'indipendenza del concetto sta però contro l'intenzione della definizione, che dovrebbe essere il concetto immediato e non può quindi prender le sue determinazioni per gli oggetti altro che dall'immediatezza dell'esistenza nè può giustificarsi se non con ciò che vien trovato. — Che il suo contenuto in sè e per sè sia verità oppure accidentalità, questo sta fuor della sua sfera; ma la verità formale, la coincidenza del concetto posto soggettivamente nella definizione con un oggetto reale fuori di lui, non ne può esser ricavata, perchè l'oggetto singolo può anche corrisponder male al suo concetto.

Il contenuto della definizione è preso in generale dall'esistenza immediata, e siccome è immediato, non ha giustificazione. La domanda circa la sua necessità è scartata dall'origine; con ciò che la definizione esprime il concetto come un semplice immediato si rinuncia a concepire il concetto stesso. La definizione non presenta quindi altro che la determinazione formale del concetto in un contenuto dato, senza la riflessione del concetto in sè stesso, cioè senza il suo esser per sè.

Ma l'immediatezza in generale sorge soltanto dalla mediazione. Deve quindi passare a questa. Ossia: la determinazione di contenuto racchiusa dalla definizione, essendo

appunto una determinazione, non è soltanto un immediato, ma è un mediato dalla determinazione opposta. Quindi la definizione non può afferrare il suo oggetto che per mezzo di cotest'altra determinazione e deve pertanto passare alla divisione.

2. La divisione.

L'universale si deve particolarizzare; quindi nell'universale sta la necessità della divisione. In quanto però la definizione comincia già essa stessa col particolare, la necessità sua di passare alla divisione sta nel particolare, che di per sè accenna a un altro particolare. Viceversa il particolare si separa dall'universale appunto in ciò, in quanto cioè la determinazione vien fissata nel bisogno della sua differenza dalla determinazione contraria. Quindi è che per la divisione l'universale vien presupposto. L'andamento è pertanto questo, che il contenuto individuo della definizione sale per la particolarità all'estremo dell'universalità; ma questa deve ormai essere assunta come base oggettiva, e a cominciar da lei si presenta la divisione qual disgiunzione dell'universale come di un primo.

Con ciò si è affacciato un passaggio che, avendo luogo dall'universale al particolare, è determinato dalla forma del concetto. La definizione per sè è un che di singolo; una pluralità di definizioni appartiene alla pluralità degli oggetti. Il progresso, spettante al concetto, dall'universale al particolare è base e possibilità di una scienza sintetica, di un sistema e di un conoscere sistematico.

Il primo requisito a questo scopo è, come si è mostrato, che si cominci coll'oggetto nella forma di un universale. Se nella realtà, sia della natura sia dello spirito, l'individualità concreta è data come il primo al conoscere soggettivo e naturale, al contrario in quel conoscere, che è per lo meno un concepire in quanto ha per base la forma del concetto, il primo dev'essere il semplice, quel ch'è stato separato dal concreto, poichè solo in questa forma l'og-

getto ha la forma dell'universale riferentesi a sè e di quello che secondo il concetto è immediato. Contro questo andamento nel campo scientifico si può forse credere che siccome l'intuire è più agevole che il conoscere, così si debba anche far dell'intuibile, epperò della realtà concreta, il cominciamento della scienza, e che questo andamento sia più naturale che non quello che comincia dall'oggetto nella sua astrazione e di qui viceversa procede alla sua particolarizzazione e individualizzazione concreta. — Ma in quanto si tratta di conoscere, il confronto coll'intuizione è già bell'e abbandonato, e la questione può esser soltanto di sapere che cosa sia il primo dentro il conoscere e quale ne abbia ad essere il seguito; non si vuol più un andamento conforme a natura, ma un andamento conforme alla conoscenza. — Che se si faccia questione soltanto di facilità, è chiaro senz'altro di per sè che al conoscere è più facile di afferrare l'astratta semplice determinazione di pensiero che non il concreto, il quale è un nesso molteplice di coteste determinazioni e dei loro rapporti, mentre in questo modo, e non più com'è nell'intuizione, deve il concreto essere appreso ⁽¹⁾. In sè e per sè l'universale è il primo momento del concetto, essendo il semplice, ed il particolare è soltanto quello che vien dopo, essendo il mediato; e viceversa il semplice è il più universale, ed il concreto, come l'in sè distinto epperò mediato, è quello che già presuppone il passaggio da un primo. — Quest'os-

(1) [L'opinione molto diffusa che sia più facile, per il conoscere, di cominciare dal concreto, nasce appunto dallo scambio qui accennato fra il concreto e l'intuizione e il concreto del conoscere. Contro questa opinione si può anzi anche osservare che non solo non è più facile per il conoscere di cominciare dal suo concreto, ma che è addirittura impossibile. Ogni concreto è per la sua natura stessa di concreto un risultato, una meta, e non un cominciamento. Il concreto del conoscere presuppone dunque una conoscenza anteriore, ossia presuppone il conoscere come cominciato già prima, lungi da ciò che possa cominciare da lui o con lui. Ma l'opinione accennata piglia come cominciamento del conoscere il concreto dell'intuizione; piglia il cominciamento fuori del cominciato. E allora è come dire che per andare da Firenze a Roma, bisogna cominciare coll'essere a Firenze, ciò che nessuno vorrà contestare; ma intanto finchè si è a Firenze il viaggio non è cominciato. Nota del trad.]

servazione non riguarda soltanto l'ordine dell'andamento nelle forme determinate di definizioni, divisioni e proposizioni, ma riguarda anche l'ordine del conoscere in generale e nel semplice rispetto della differenza di astratto e concreto in generale. — Quindi è che, anche p. es. nell'imparare a leggere, razionalmente non si comincia colla lettura d'intiere parole o anche sillabe, ma cogli elementi delle parole e delle sillabe e coi segni dei toni astratti; nella scrittura fonetica è già eseguita l'analisi della parola concreta nei suoi toni astratti e nei loro segni; appunto perciò coll'imparare a leggere si comincia a occuparsi di oggetti astratti. In geometria non s'ha a cominciare con una configurazione spaziale concreta, ma col punto e la linea e poi con figure piane, e fra queste non con poligoni, ma col triangolo, e fra le linee curve col circolo. In fisica le singole proprietà naturali o materie debbono sbarazzarsi dai molteplici viluppi in cui si trovano nella realtà concreta, e presentarsi colle loro semplici, necessarie condizioni. Anch'esse, come le figure spaziali, sono un intuibile, ma l'intuizione loro dev'esser preparata in modo che anzitutto appaiano e vengano fissate come libere da tutte le modificazioni prodotte da circostanze estrinseche alla lor propria determinazione. Il magnetismo, l'elettricità, le varie specie di gas etc. sono oggetti, la cui conoscenza ottien la sua determinazione solo perciò ch'essi vengon compresi come cavati fuori dalle condizioni concrete in cui appaiono nella realtà. L'esperimento li presenta bensì per l'intuizione in un caso concreto, ma da una parte deve, per essere scientifico, prender soltanto a tale scopo le condizioni necessarie, dall'altra parte poi si deve moltiplicare, affin di mostrar come inessenziale il concreto inseparabile di queste condizioni, col far sì che gli oggetti appaiano in un'altra configurazione concreta e poi di nuovo in un'altra, col che riman per la conoscenza soltanto la loro forma astratta. — Per citare ancora un esempio, potrebbe sembrar naturale e ingegnoso di considerare il colore anzitutto nel fenomeno concreto del senso soggettivo animale, poi fuor del

soggetto come un fenomeno sospeso, simile ad uno spettro e finalmente nella realtà esterna come fisso sugli oggetti. Se non che la forma universale, epperò veramente prima, è per il conoscere quella di mezzo fra le tre menzionate, il modo cioè come il colore si libra come spettro fra la soggettività e l'oggettività, senza nessuna complicazione ancora con circostanze soggettive ed oggettive. Per la considerazione pura della natura di quest'oggetto coteste circostanze non son dapprima che perturbatrici, poichè si comportano come cause agenti e rendono quindi indeciso se i determinati mutamenti, passaggi e rapporti del colore sian fondati nella sua propria natura specifica o piuttosto siano da attribuire alla specifica indole morbosa di quelle circostanze, alle particolari affezioni ed operazioni sane e morbose degli organi del soggetto ovvero alle forze chimiche, vegetali ed animali degli oggetti. — Molti altri esempi si potrebbero recare dalla conoscenza della natura organica e del mondo dello spirito. Dappertutto l'astratto deve costituire il cominciamento e l'elemento nel quale e a partir dal quale si vanno allargando le particolarità e le ricche forme del concreto.

Ora nella divisione o nel particolare si presenta bensì propriamente la differenza di quest'ultimo dall'universale, ma quest'universale è già appunto un determinato epperò soltanto un membro di una divisione. Si dà quindi un universale a lui superiore, per questo daccapo un altro universale ancor superiore e così, dapprima, all'infinito. Per il conoscere qui considerato non v'è alcun limite immanente, poichè questo conoscere parte dal dato ed è inerente al suo primo la forma dell'astratta universalità. Un oggetto dunque, che sembra avere un'universalità elementare, vien fatto oggetto di una determinata scienza, ed è un cominciamento assoluto in quanto vien presupposto come noto alla rappresentazione ed è preso per sè come tale che non abbia bisogno di deduzione. La definizione lo prende come un oggetto immediato.

Il progresso ulteriore, movendo da cotest'oggetto, con-

siste anzitutto nella divisione. Per questo progresso occorrerebbe soltanto un principio immanente, vale a dire un cominciamento dall'universale e dal concetto. Ma il conoscere qui considerato manca di un principio simile, perchè va dietro soltanto alla determinazione formale del concetto senza la riflessione di essa in sè, e prende quindi la determinazione di contenuto dal dato. Per il particolare che entra nella divisione non si ha alcun fondamento proprio, nè quanto a ciò che deve formar la base della divisione, nè quanto al rapporto determinato che debbono aver fra loro i membri della disgiunzione. L'opera del conoscere può quindi sotto questo riguardo consistere soltanto da una parte nell'ordinare il particolare riscontrato nella materia empirica, dall'altra nel trovare anche delle determinazioni universali di cotesta materia per mezzo della comparazione. Queste ultime valgono allora come principii di divisione, dei quali ve ne posson esser parecchi, come anche in base ad essi hanno luogo altrettante divisioni diverse. Il rapporto reciproco dei membri di una divisione, vale a dire il rapporto delle specie, ha soltanto questa determinazione generale, che cioè cotesti membri sian determinati uno rispetto all'altro in base al principio di divisione assunto. Se la diversità loro si fondasse sopra un altro riguardo, i membri non sarebber coordinati fra loro sopra una medesima linea.

Mancando il principio dell'esser per sè stesso determinato, le leggi per questo lavoro di divisione non posson consistere che in regole formali e vuote, che non menano a nulla. — Così vediamo stabilito come regola che la divisione debba esaurire il concetto; ma nel fatto ciascun singolo membro della divisione deve esaurire il concetto. S'intende però propriamente che debba essere esaurita la determinazione del concetto. Se non che nell'empirica, in sè stessa indeterminata molteplicità delle specie non fa nulla per l'esaurimento del concetto, che delle specie se ne trovino di più oppur di meno; che p. es. oltre alle 67 specie di pappagalli se ne trovino ancora un'altra dozzina, è cosa

indifferente per l'esaurimento del genere. La richiesta di cotes'esaurimento non può significare se non la proposizione tautologica che si debbano presentar tutte le specie in maniera completa. — Coll'estendersi delle cognizioni empiriche si può dar ora benissimo il caso che si trovino specie che non si prestano ad entrare sotto quella determinazione che si era assunta per il genere, perchè questo si prende spesso più in base ad una rappresentazione oscura dell'intero abito, che non in base a quella nota più o meno singola che espressamente deve servire a determinarlo. — In un caso simile si dovrebbe mutare il genere e si dovrebbe giustificare che un altro numero di specie fossero da considerare come specie di un nuovo genere; vale a dire che il genere si determinerebbe da quello che si mette assieme per un certo riguardo che uno vuol assumere come unità; questo riguardo stesso sarebbe allora il principio di divisione. Viceversa attenendosi alla determinazione presa da principio come al proprio del genere, resterebbe esclusa quella materia che si vorrebbe mettere assieme, come specie, colle specie precedenti. Questo mandar avanti la cosa senza concetto, assumendo una volta una determinazione come momento essenziale del genere e sottoponendo in base a tal criterio a questo i particolari oppure escludendone, e un'altra volta cominciando col particolare, e nel metterlo assieme lasciandosi poi guidare da un'altra nuova determinazione, fa l'impressione di un giuoco dell'arbitrio, cui si lasci decidere qual parte o qual lato del concreto voglia tener fermo e compiere con quello la classificazione. — La natura fisica offre di per sè stessa una simile accidentalità nei principii della divisione. Per mezzo della sua realtà dipendente, esteriore, essa sta in una connessione molteplice, per lei parimente data. Quindi è che si trova una quantità di principii ai quali deve adattarsi. Essa segue pertanto in una serie delle sue forme un principio, in altre serie altri principii, e per di più produce anche degli esseri intermedi misti che vanno in pari tempo nelle diverse direzioni. Così accade che in una serie di cose naturali si

presentano come molto caratteristiche ed essenziali delle note che in altre serie diventano poco appariscenti e senza scopo, mentre con ciò diventa impossibile di attenersi a un principio di divisione di questa sorta ⁽¹⁾.

La determinazione universale delle specie empiriche non può esser se non questa, che cioè sono in generale diverse fra loro, senza essere opposte. La disgiunzione del concetto fu già precedentemente mostrata nella sua determinazione. Quando la particolarità si prende senza la negativa unità del concetto come particolarità immediata e data, allora la differenza si ferma soltanto alla già considerata forma riflessiva della diversità in generale. L'esteriorità, nella quale è principalmente il concetto nella natura, porta seco la totale indifferenza della differenza; quindi è che la determinazione per la divisione si prende spesso dal numero ⁽²⁾.

Com'è accidentale, qui, il particolare di fronte all'universale e quindi la divisione in generale, così si può attribuire ad un istinto della ragione quando in questo conoscere si trovano principii di divisione e divisioni che, per quanto lo permettono delle qualità sensibili, si mostrano più conformi al concetto. Per es. quanto agli animali si adoprano nei sistemi come un principio di divisione largamente applicabile gli organi cibarii, i denti e gli artigli. Essi vengono presi dapprima soltanto come lati da cui si posson più facilmente rilevare le note per lo scopo soggettivo del conoscere. Nel fatto però in quegli organi non sta soltanto una distinzione appartenente ad una riflessione esteriore, ma cotesti organi sono il punto vitale dell'individualità animale, dov'essa pone sè stessa come individualità rife-

(1) [Un breve e lucido riassunto delle difficoltà che s'incontrano per una classificazione degli oggetti delle scienze naturali, nonchè un accenno ai principali tentativi fatti per superarle, si posson trovare nel libro di Louis Liard, intitolato *Des définitions géométriques et des définitions empiriques*. Paris, Alcan, 1888. Chap. VII. Nota del trad.]

(2) [Come dalla qualità divenuta indifferente. Se ne ha l'esempio migliore nella classificazione di Linneo. Nota del trad.]

rentesi a sè dall'altro della natura a lei esterna, separandosi dalla continuità con altro. — Nella pianta son gli organi della fecondazione, che costituiscono quel punto supremo della vita vegetale per cui la pianta accenna a passare nella differenza sessuale e con ciò nell'individualità singola. Il sistema, affin di trovare un principio non già sufficiente, ma pur largamente applicabile di divisione, si è quindi con ragione rivolto a questo punto, traendone una determinazione fondamentale che non è semplicemente una determinazione atta ad aiutar nella comparazione la riflessione esteriore, ma è in sè e per sè la determinazione più alta di cui la pianta è capace.

3. Il teorema.

1. Il terzo grado di questo conoscere procedente secondo le determinazioni del concetto è il passaggio della particolarità nell'individualità. Questa costituisce il contenuto del teorema. Quello che è dunque da considerar qui è la determinazione che si riferisce a sè, la differenza dell'oggetto in sè stesso e la relazione delle differenti determinazioni fra loro. La definizione contien soltanto un'unica determinazione, la divisione contien la determinazione contro altre determinazioni; coll'individualizzarsi l'oggetto si è spezzato in sè stesso. Mentre la definizione si ferma al concetto generale, nel teorema al contrario l'oggetto è conosciuto nella sua realtà, nelle condizioni e forme della sua esistenza reale. Insieme colla definizione quello presenta quindi l'idea, che è l'unità del concetto e della realtà. Ma quel conoscere che qui si considera, e che è il conoscere colto in quanto ancora cerca, non arriva a presentar l'idea, perchè la realtà non vi sorge dal concetto, epperò non se ne conosce la dipendenza da esso, e quindi nemmeno vien conosciuta l'unità.

Ora secondo la determinazione qui assegnata il teorema è propriamente il sintetico di un oggetto, in quanto che i rapporti delle sue determinazioni son necessari, vale a

dire son fondati nell'identità interna del concetto. Nella definizione e nella divisione il sintetico è un nesso assunto dal di fuori. Quel che si è trovato vien portato nella forma del concetto, ma in quanto trovato tutto il contenuto vien soltanto mostrato; il teorema invece dev'esser dimostrato. Siccome questo conoscere non deduce il contenuto delle sue definizioni e delle determinazioni della divisione, così sembrerebbe che si potesse anche risparmiare la dimostrazione di quei rapporti che vengono espressi dai teoremi, contentandosi anche in questo della percezione. Se non che quello per cui differisce il conoscere dalla semplice percezione e dalla rappresentazione è la forma del concetto in generale che vien da lui impartita al contenuto. Ciò vien fatto nella definizione e nella divisione; ma siccome il contenuto del teorema proviene dal momento concettuale dell'individualità, così esso consiste in determinazioni di realtà, che non hanno più solamente per rapporto le semplici e immediate determinazioni di concetto; nell'individualità il concetto è passato all'esser altro, cioè alla realtà, per cui diventa idea. La sintesi contenuta nel teorema non ha pertanto più a sua giustificazione la forma del concetto. È un nesso come di diversi. L'unità, che con ciò non è ancora posta, resta quindi tuttavia da far vedere. Perciò a questo stesso conoscere occorre qui la dimostrazione.

Anzitutto si affaccia ora la difficoltà di distinguere con precisione quali fra le determinazioni dell'oggetto si possano accogliere nelle definizioni e quali si debbano rimandare ai teoremi. Non vi può essere in proposito alcun principio. Sembrerà forse che un principio sia questo, che cioè tutto quanto ad un oggetto compete immediatamente appartenga alla definizione, e che il resto invece essendo mediato richieda che se ne mostri la mediazione. Ma il contenuto della definizione è in generale un contenuto determinato, epperò è appunto essenzialmente un contenuto mediato; ha soltanto un'immediatezza soggettiva, vale a dire che il soggetto comincia in maniera arbitraria e lascia valere un oggetto come presupposizione. Siccome ora que-

sto è in generale un oggetto in sè concreto e deve anche esser diviso, ne risulta una quantità di determinazioni che per natura loro son mediate e che vengono prese come immediate e indimostrate, non già in base a un principio, ma soltanto per una determinazione soggettiva. — Anche presso Euclide, che fu sempre a ragione riconosciuto per il maestro di questa sintetica maniera di conoscere, si trova sotto nome di assioma una presupposizione relativa alle parallele, che fu ritenuta come bisognosa di dimostrazione e al cui difetto si tentò di supplire in diversi modi. In parecchi altri teoremi si è creduto di scoprir delle presupposizioni che non si sarebber dovute ammettere immediatamente, ma avrebber dovuto esser dimostrate. Per quanto riguarda quell'assioma sulle parallele si può anzi osservare che costì è propriamente da riconoscere l'assennatezza di Euclide, che aveva esattamente valutato l'elemento e la natura della sua scienza. La dimostrazione di quell'assioma si sarebbe dovuta ricavare dal concetto delle parallele; ma cotesta maniera di dimostrare entrava tanto poco nella scienza di Euclide, quanto la deduzione delle sue definizioni, dei suoi assiomi e in generale del suo oggetto, lo spazio stesso e le sue prime determinazioni, vale a dire le dimensioni. Siccome una deduzione simile non si può fare che movendo dal concetto, e siccome il concetto sta fuor della propria sfera della scienza euclidea, così coteste, per questa scienza, son necessariamente delle presupposizioni, dei Primi relativi.

Gli assiomi (giacchè si presenta l'occasione di menzionarli) appartengono alla medesima classe. A torto si sogliono ordinariamente prendere come dei Primi assoluti, quasi che in sè e per sè non abbisognassero di dimostrazione. Se veramente questo fosse il caso, allora gli assiomi sarebbero semplici tautologie, poichè soltanto nell'identità astratta non ha luogo alcuna diversità e quindi nemmeno si richiede alcuna mediazione. Ma se gli assiomi son più che delle tautologie, ciò vuol dire che son proposizioni prese da qualche altra scienza, giacchè per quella scienza cui servono

come assiomi bisogna che siano delle presupposizioni. Son pertanto propriamente dei teoremi, e precisamente dei teoremi tratti in massima parte dalla logica. Gli assiomi della geometria son di cotesti lemmi, di coteste proposizioni logiche, che si avvicinano d'altronde alle tautologie perchè riguardano soltanto la grandezza e vi son quindi estinte le differenze qualitative. Dell'assioma fondamentale, cioè del sillogismo puramente quantitativo, si è parlato in addietro. — Gli assiomi quindi, considerati in sè e per sè, abbisognano di una dimostrazione non meno che le definizioni e le divisioni, e non se ne fanno dei teoremi solo perchè, essendo relativamente dei primi, vengono assunti per un certo punto di vista come presupposizioni.

Riguardo al contenuto dei teoremi bisogna far ora questa più particolar distinzione, che, mentre cotesto contenuto consiste in una relazione di determinazioni della realtà del concetto, queste relazioni posson essere dei rapporti dell'oggetto più o meno incompleti e singoli, oppure un rapporto tale che abbracci tutto quanto il contenuto della realtà e ne esprima la relazione determinata. Ma l'unità delle determinazioni complete del contenuto è uguale al concetto. Quindi una proposizione che la contenga, è daccapo appunto la definizione; una definizione però che esprime non soltanto il concetto preso immediatamente, ma il concetto sviluppato nelle sue differenze determinate e reali ovvero la sua completa esistenza. L'uno e l'altro insieme presenta quindi l'idea.

Quando si confrontino più in particolare i teoremi di una scienza sintetica e specialmente della geometria, si osserverà questa differenza, che alcuni di essi contengono soltanto rapporti singoli dell'oggetto, altri invece rapporti tali che in essi è espressa la sua completa determinazione. È un modo di vedere superficialissimo, quello di attribuire un egual valore a tutti i teoremi per la ragione che ciascun di essi in generale contiene una verità e che nel procedere formale, nella catena delle dimostrazioni, è ugualmente essenziale. La differenza riguardante il contenuto

dei teoremi è connessa nella maniera più intima con questo procedere stesso. Alcune altre osservazioni su quest'ultimo gioveranno a meglio chiarire quella differenza nonchè la natura del conoscere sintetico. Anzitutto nella geometria euclidea (che come rappresentante del metodo sintetico, di cui offre il modello più perfetto, deve servir d'esempio) è stato fin da antico celebrato l'ordine nella successione dei teoremi, per cui per ciascun teorema si trovano sempre già in precedenza dimostrate quelle proposizioni che occorrono alla sua costruzione e dimostrazione. Questa circostanza riguarda la conseguenza formale. Per importante che questa sia, pure una tal circostanza riguarda piuttosto l'ordinamento esteriore della finalità, e non ha per sè relazione alcuna colla differenza essenziale di concetto e idea, differenza in cui risiede un superior principio di necessità dell'avanzamento. Le definizioni con cui si comincia pigliano cioè l'oggetto sensibile come dato immediatamente e lo determinano secondo il suo genere prossimo e la sua differenza specifica, che son pure le determinazioni semplici, immediate del concetto, l'universalità e la particolarità, di cui non si sviluppa ulteriormente il rapporto. Ora i primi teoremi non possono attaccarsi essi stessi altro che a determinazioni immediate quali son quelle contenute nelle definizioni; e così pure la mutua dipendenza di coteste determinazioni non può riguardar sulle prime altro che questa generalità, che cioè l'una di esse è in generale determinata dall'altra. Così le prime proposizioni di Euclide sopra i triangoli riguardano soltanto la congruenza, vale a dire quanti elementi devon esser determinati in un triangolo, affinchè anche gli altri elementi di un unico e medesimo triangolo, ossia il triangolo intiero sia in generale determinato. Che due triangoli vengano paragonati fra loro e se ne ponga la congruenza nel fatto che si coprono, è un giro di cui ha bisogno il metodo, che deve adoprare il sensibile coprire invece del pensiero: Esser determinato. Considerati altrimenti per sè, quei teoremi contengono appunto due parti, l'una delle quali si può riguardare

come il concetto, e l'altra come la realtà, come ciò che compie il concetto si da farne una realtà. Il completo determinante infatti, p. es. i due lati e l'angolo racchiuso, è già l'intero triangolo per l'intelletto; per la determinazione completa del triangolo non v'è bisogno d'altro; gli altri due angoli e il terzo lato sono il superfluo della realtà sopra la determinazione del concetto. Quello che quindi fanno quei teoremi è propriamente di ridurre il triangolo sensibile, cui ad ogni modo occorrono tre lati e tre angoli, alle condizioni più semplici. La definizione aveva menzionato soltanto in generale le tre linee che racchiudono la figura piana e ne fanno un triangolo; soltanto un teorema contiene espressamente l'esser determinato degli angoli mediante l'esser determinato dei lati, come poi gli altri teoremi esprimono la dipendenza di altri tre elementi da tre di cotesti elementi. — Ma la piena determinazione della grandezza del triangolo secondo i suoi lati in sè stesso è contenuta nel teorema di Pitagora. Soltanto questo è l'equazione dei lati del triangolo, giacchè i teoremi ⁽¹⁾ precedenti portano soltanto in generale a una determinazione degli elementi del triangolo fra loro, non ad una equazione. Questa proposizione è quindi la perfetta, reale definizione del triangolo, cioè anzitutto del triangolo rettangolo, che è il più semplice nelle sue differenze epperò il più regolare. — Euclide chiude il primo libro con questa proposizione, la quale è infatti una compiuta determinazione raggiunta. Così, dopo aver prima ridotti all'uniforme i triangoli affetti da maggiore ineguaglianza, cioè i triangoli non rettangoli, egli conchiude anche il secondo libro colla riduzione del rettangolo al quadrato, — con un'equazione cioè fra l'eguale a sè stesso (il quadrato) e l'in sè ineguale (il rettangolo). Così l'ipotenusa, che corrisponde all'angolo

(1) [Tanto l'edizione del 1841, quanto anche quella del Lasson leggono in questo luogo *Seiten*, lati. Io dubito che si debba invece legger *Sätze*, proposizioni, oppure *Lehrsätze*, teoremi. E dietro questa congettura ho tradotto. Nota del trad.]

retto, all'eguale a sè stesso, costituisce nel teorema pitagorico un lato dell'equazione, mentre l'altro è costituito dall'in sè diseguale, cioè dai due cateti. Quell'equazione fra il quadrato e il rettangolo forma la base della seconda definizione del circolo, — che è daccapo il teorema pitagorico, solo in quanto i cateti si assumono come grandezze variabili. La prima equazione del circolo sta appunto in quel rapporto della determinazione sensibile all'equazione, in cui stanno fra loro in generale le due diverse definizioni delle sezioni coniche.

Questo procedimento veramente sintetico è un passaggio dall'universale all'individualità, cioè al determinato in sè e per sè, ovvero all'unità dell'oggetto in sè stesso, in quanto questo si è spezzato ed è stato distinto nelle sue essenziali determinazioni reali. Invece l'ordinaria e affatto imperfetta maniera di procedere nelle altre scienze suol essere che si cominci bensì da un universale, ma che la sua individualizzazione e concrezione non sia se non un'applicazione dell'universale a una materia sopravveniente dal di fuori; il vero e proprio individuo dell'idea è in questo modo una materia empirica.

Di qualsivoglia contenuto più o meno perfetto sia ora il teorema, questo dev'esser dimostrato. Esso è un rapporto di determinazioni reali che non hanno fra loro il rapporto di determinazioni del concetto; se l'hanno, come si può far vedere in quelle proposizioni che abbiamo chiamate seconde definizioni o definizioni reali, allora queste sono appunto perciò da un lato definizioni, ma siccome il contenuto loro consta in pari tempo di rapporti di determinazioni reali, e non consiste semplicemente nel rapporto di un universale colla semplice determinazione, così in confronto con una tal prima definizione sono anche bisognose e suscettibili di dimostrazione. Come determinazioni reali, coteste determinazioni hanno per forma di sussistere indifferentemente e di esser diverse; non son quindi immediatamente uno; perciò bisogna mostrare la loro mediazione. L'unità immediata nella prima definizione è quella secondo cui il particolare è nell'universale.

2. Ora la mediazione che dobbiamo più particolarmente considerar qui può esser semplice oppure può passare attraverso più mediazioni. I membri che mediano son connessi coi membri da mediare; ma siccome non è il concetto, quello in base al quale si riconducono la mediazione e il teorema in questo conoscere, cui è in generale estraneo il passaggio nell'opposto, così le determinazioni da mediare si debbono, senza il concetto del nesso, prender da qualche parte, come un materiale anticipato da servire all'impalcatura della dimostrazione. Questa preparazione è la costruzione.

Fra le relazioni del contenuto del teorema, che posson esser molto svariate, si debbon ora addurre e rappresentare soltanto quelle che giovano alla dimostrazione. Soltanto nella dimostrazione ha un senso cotesta fornitura del materiale; in lei stessa questa appare come cieca e senza concetto. S'intenderà in appresso nella dimostrazione, che era stato opportuno di tirar p. es. nella figura geometrica queste certe altre linee che indica la costruzione; ma nella costruzione stessa si deve obbedire a chius'occhi. Quindi per sè è questa un'operazione senza intelletto, poichè lo scopo che la guida non è ancora stato enunciato. — È indifferente che sia un vero e proprio teorema oppure un problema, quello in cui vantaggio essa viene intrapresa; così come anzitutto appare prima della dimostrazione, cotest'operazione è qualcosa che non è dedotto dalla determinazione data nel teorema ovvero nel problema, epperò è un procedimento vuoto di senso per chi non conosce ancora lo scopo, ed è poi sempre un procedimento diretto soltanto da uno scopo estrinseco.

Questo, che è da principio un che d'occulto, si viene a manifestare nella dimostrazione. La dimostrazione contiene, come si è detto, la mediazione di quello che nel teorema è enunciato come unito. Solo per questa mediazione tal collegamento appare come necessario. Come la costruzione per sè è senza la soggettività del concetto, così la dimostrazione è un'operazione soggettiva senza oggetti-

vità. Le determinazioni di contenuto del teorema non essendo cioè poste in pari tempo come determinazioni di concetto, ma come parti indifferenti date che stanno fra loro in molteplici rapporti esteriori, è solo il concetto formale, esteriore, quello in cui viene a mostrarsi la necessità. La dimostrazione non è una genesi di quel rapporto che costituisce il contenuto del teorema. La necessità è soltanto per l'accorgimento ⁽¹⁾ e tutta la dimostrazione è al servizio soggettivo del conoscere. È perciò in generale una riflessione esterna, che va dal di fuori al di dentro, ossia che da circostanze esteriori conclude all'indole interna del rapporto. Le circostanze esposte dalla costruzione sono una conseguenza della natura dell'oggetto; viceversa qui se ne fanno il fondamento e i rapporti mediatori. Il termine medio, il terzo, dove gli elementi collegati nel teorema si mostrano nella loro unità e che fornisce il nervo della dimostrazione, è perciò tale che quel collegamento non fa che apparirvi ed esservi come estrinseco ⁽²⁾. Siccome la conseguenza, cui questo dimostrare tien dietro, è anzi il rovescio della natura della cosa, così quello che si riguarda costì come fondamento è un fondamento soggettivo, da cui la natura della cosa sorge soltanto per il conoscere.

Da ciò che si è detto appar chiaro il limite necessario di questo conoscere, limite che molto spesso non si seppe scorgere. L'esempio più fulgido del metodo sintetico è la scienza geometrica, — ma male a proposito il metodo fu applicato anche ad altre scienze e persino alla filosofia. La

(1) [Cioè per noi che la sappiamo scorgere. La necessità che queste dimostrazioni producono non è che l'impossibilità nostra di rifiutarci ad ammettere il contenuto della tesi. È quella che H. ha già chiamato qui addietro una necessità del conoscere. Nota del trad.]

(2) [La natura della cosa è una. Le molte e diverse dimostrazioni che si danno o si posson dare di un medesimo teorema sono invece molte e diverse appunto perchè non afferrano la natura in sè stessa della cosa, ma soltanto il suo sorgere dalle sue molte e diverse conseguenze, ch'è il modo onde la natura della cosa appare ed è come estranea in questo conoscere. Nota del trad.]

geometria è una scienza della grandezza; quindi il sillogizzare formale le si adatta nella miglior maniera possibile. Poichè vi si considera la semplice determinazione quantitativa e vi si fa astrazione dalla qualitativa, cotesta scienza si può tenere dentro quell'identità formale, dentro quell'unità vuota di concetto che è l'uguaglianza e che appartiene all'esterna riflessione astraente. L'oggetto, le determinazioni spaziali, son già tali astratti oggetti che sono stati apprestati allo scopo di avere una determinazione perfettamente finita ed esteriore. A cagione del suo oggetto astratto la geometria ha da un lato questo di sublime, che in cotesti spazii vuoti e tranquilli il colore si è spento, e così pure le altre proprietà sensibili sono scomparse, e che inoltre vi tace ogni altro interesse che più da vicino si richiami all'individualità vivente. Dall'altro lato l'oggetto astratto è ancora lo spazio, un sensibile che non è sensibile; l'intuizione è innalzata nella sua astrazione; l'oggetto è una forma dell'intuizione, ma è ancora intuizione; è un sensibile, l'esteriorità reciproca della sensibilità stessa; la sua pura vuotezza di concetto. — Nei tempi moderni si è sentito assai parlare dell'eccellenza della geometria da questo lato. Si è dichiarata come sua suprema prerogativa quella di aver per base l'intuizione sensibile, e si è creduto che il suo alto carattere scientifico poggiasse anzi su questo e che le sue dimostrazioni riposassero sull'intuizione. Contro questa superficialità bisogna far la superficiale osservazione che nessuna scienza si ha per mezzo dell'intuire, ma solo per mezzo del pensare. L'intuibilità, che la geometria possiede a cagion della sua materia ancora sensibile, le dà unicamente quel lato di evidenza che ha in generale il sensibile per lo spirito vuoto di pensiero. Male a proposito si è quindi ascritta a vantaggio suo questa sensibilità della sua materia, mentr'essa indica anzi il basso livello della sua posizione. È soltanto all'astrattezza del suo oggetto sensibile, che la geometria è debitrice del suo più alto carattere scientifico e del suo gran vantaggio sopra quelle raccolte di cognizioni che parimenti piace di chia-

mare scienze e che hanno per contenuto un sensibile concreto, palpabile, mentre soltanto per l'ordine che cercano di mettervi mostrano un lontano presentimento e fanno una lontana allusione alle esigenze del concetto.

Solo perchè lo spazio della geometria è l'astrazione e il vuoto dell'estrinsecità reciproca è possibile che nell'indeterminatezza di cotesto spazio vengano tracciate le figure in modo che le determinazioni loro restino quiete una fuori dell'altra e non abbiano in sè un passaggio nell'opposto. La scienza di tali figure è perciò una semplice scienza del finito, che vien confrontato secondo la grandezza e la cui unità è l'unità esteriore ossia l'uguaglianza. Ma mentre ora in questo figurare si prendono insieme le mosse da lati e principii diversi e sorgon per sè le diverse figure, si mostra pur tuttavia nel confrontarle anche la qualitativa disuguaglianza e incommensurabilità. La geometria viene spinta qui, sopra la finità nella quale procede così regolarmente e sicuramente, all'infinità, — all'equazione di tali che son qualitativamente diversi. Qui cessa la sua evidenza da quel lato secondo cui essa ha d'altronde per base la ferma finità e non ha che fare col concetto e colla sua manifestazione, cioè con quel passaggio. La scienza finita ha toccato qui il suo limite, poichè la necessità e la mediazione del sintetico è fondata non più soltanto nell'identità positiva, ma nella negativa.

Se la geometria e l'algebra nei loro oggetti astratti, puramente intellettuali urtano presto nel loro limite, tanto più inadeguato si dà a vedere fin da principio il metodo sintetico per altre scienze e più inadeguato poi che mai in filosofia. Per ciò che riguarda la definizione e la divisione si è già mostrato quel che occorre; qui resterebbe soltanto da parlare ancora del teorema e della dimostrazione. Ma prescindendo dalla presupposizione della definizione e della divisione, che già richiede e presuppone la dimostrazione, il difetto consiste poi anche in generale nel collocamento di quelle rispetto ai teoremi. Questo collocamento è da notare specialmente nelle scienze sperimentali,

come p. es. la fisica, quando si voglion dar la forma di scienze sintetiche. La via adottata è allora questa, che le determinazioni riflessive di forze particolari, ovvero di forme interne e sostanziali, che nascon dalla maniera di analizzar l'esperienza e solo si posson giustificare come risultati, debbono esser messe in testa, affin di avere in quelle la base generale che vien poi applicata al singolo e fatta vedere in esso. Non avendo queste basi universali per sè alcun appoggio, si è costretti intanto ad accettarle; soltanto poi nelle conseguenze che se ne derivano si osserva che queste formano il vero e proprio fondamento di quelle basi. La cosiddetta spiegazione e la dimostrazione del concreto recato in teoremi si danno a vedere da una parte come una tautologia, da una parte come una confusione del vero rapporto, e da un'altra parte poi anche si vede che questa confusione serviva a coprir l'illusione del conoscere, il quale ha preso unilateralmente delle esperienze solo affin di poter ottenere le sue semplici definizioni e proposizioni fondamentali, e mette da parte la confutazione per mezzo dell'esperienza coll'imprendere e far valer questa non già nella sua totalità concreta, ma come esempio e precisamente da quel lato che giova alle ipotesi e alla teoria. In questo subordinamento dell'esperienza concreta alle determinazioni presupposte la base della teoria viene oscurata e fatta vedere solo da quel lato che è conforme alla teoria, come pure in generale si rende con ciò molto difficile di considerar per sè senza prevenzione le percezioni concrete. Solo in quanto si capovolge tutto il corso della scienza l'insieme acquista il suo giusto rapporto, dove è possibile scorgere il nesso di principio e conseguenza nonchè l'esattezza della trasformazione della percezione in pensiero. Una delle principali difficoltà nello studio di coteste scienze è quindi di entrarvi dentro; il che non può accadere se non in quanto si accettino ciecamente le presupposizioni e, senza che uno se ne possa formare un concetto, spesso appena una rappresentazione determinata, tutt'al più una confusa immagine della fantasia, s'impri-

mano anticipatamente nella memoria le determinazioni di quelle forze e materie assunte e delle loro ipotetiche configurazioni, direzioni e rivolgenti. Se si pretende conoscer la necessità e il concetto delle presupposizioni, per ammetterle e lasciarle valere, non si fa un passo al di là del cominciamento ⁽¹⁾.

Quanto all'incongruenza dell'applicazione del metodo sintetico alla scienza rigorosamente analitica, avemmo occasione di parlarne in addietro. Da Wolf quest'applicazione fu estesa a tutte le possibili specie di conoscenze, ch'egli tirò alla filosofia e alla matematica, — conoscenze che in parte son di natura prettamente analitica, in parte hanno anche un'indole accidentale e meramente tecnica. Il contrasto di una tal materia di facil comprensione, incapace per sua natura di una trattazione rigorosa e scientifica, col rigido giro e manto scientifico, ha per sè stesso mostrato e screditato la goffaggine di codest'applicazione ⁽²⁾. Quell'abuso

(1) [Tolgo il seguente brano dagli *Aphorismen aus der Jenenser Periode* pubblicati da Rosenkranz nella Vita di Hegel annessa alle sue Opere, Berlino 1844, pag. 545: « Per lo studio di una scienza occorre non lasciarsi frastornar dai principii. I principii son generali e non significano gran che. Come si vede, il significato loro è posseduto soltanto da chi possiede il particolare. Spesso sono anche cattivi. Son la coscienza intorno alla cosa, e la cosa è spesso migliore che non la coscienza. Si continui a studiare. Sulle prime la coscienza è torbida. Soprattutto non si pretenda di comprendere e di aver la dimostrazione passo per passo. Si tira via il libro, si continua a leggere quasi fra la veglia e il sonno, si rinuncia, ciò ch'è penoso, alla propria coscienza, vale a dire alla propria individualità. Così ho io studiato il calcolo differenziale e altre cose. Così ho udito di altri, che studiarono in questa maniera la Critica della Ragion pura di Kant. » Questa specie di passività ricorda quella che s'imponeva Rousseau, come racconta nel libro sesto delle *Confessioni*, là dove parla del suo metodo di studiare: « En lisant chaque auteur, je me fis une loi d'adopter et suivre toutes ses idées sans y mêler les miennes ni celles d'un autre, et sans disputer avec lui. » Nota del trad.]

(2) Per es. negli *Elementi di Architettura* di Wolf il teorema ottavo suona così: Una finestra dev'esser larga tanto che vi possano star comodamente due persone una accanto all'altra.

Dimostrazione: Perocchè spesso uno si suol mettere alla finestra con un'altra persona affin di guardare attorno. Siccome ora l'architetto deve soddisfare in tutto agli scopi principali del padrone della fabbrica (§ 1), così deve anche far la finestra tanto larga che vi possano star comodamente una accanto all'altra due persone. Q. E. D.

non valse però a spiantar la fede nell'attitudine ed essenzialità di questo metodo affin di ottenere un rigore scientifico nella filosofia; l'esempio di Spinoza nell'esposizione della sua filosofia è stato riguardato ancora per molto tempo come un modello. Ma da Kant e da Jacobi fu di fatto demolita tutta la maniera della vecchia metafisica, e con essa il suo metodo. Quanto al contenuto di quella metafisica, Kant mostrò alla maniera sua che col venir rigorosamente dimostrato esso conduce ad antinomie, la cui particolare struttura è stata illustrata ai luoghi opportuni; non riflettè però alla natura di quel dimostrare stesso, che si collega con un contenuto finito; mentre l'una cosa deve andare insieme coll'altra. Nei suoi *Elementi di scienza naturale* dette esempio egli stesso di trattar come una scienza di riflessione e col metodo di questa, una scienza ch'egli pensò in questo modo di rivendicare alla filosofia. — Se Kant attaccò la vecchia metafisica più che altro dal lato della materia, Jacobi l'attacò principalmente dal lato del suo modo di dimostrare, mettendo in rilievo nella maniera più chiara e profonda il punto fondamentale, che cioè cotesto metodo di dimostrazione è assolutamente stretto nel circolo della rigida necessità del finito, e che la libertà, vale a dire il concetto, e quindi tutto ciò che veramente è, sta al di là di un tal metodo e non ne può esser raggiunto. — Secondo il risultato kantiano è la materia particolare della metafisica che la conduce a contraddizioni, e l'insufficienza del conoscere consiste nella sua soggettività; secondo il

Lo stesso, *Elementi di Fortificazione*, teorema secondo: Quando il nemico accampa nelle vicinanze e si sospetta che voglia per mezzo di un soccorso tentar di liberar la piazza dall'assedio, bisogna tirare una linea di circonvallazione intorno a tutta la piazza.

Dimostrazione: Le linee di circonvallazione impediscono che si possa penetrar dal di fuori nel campo (§ 811). Ma quelli che voglion liberar la piazza dall'assedio desiderano di penetrar dal di fuori nel campo. Se dunque si voglion trattenere, bisogna tirare intorno al campo una linea di circonvallazione. Perciò quando il nemico accampa nelle vicinanze e si sospetta che voglia per mezzo di un soccorso tentar di liberar la piazza dall'assedio, il campo dev'esser racchiuso dentro linee di circonvallazione. Q. E. D.

resultato jacobiano invece è il metodo e tutta quanta la natura stessa del conoscere, che afferma soltanto un nesso di condizionalità e dipendenza e si mostra quindi inadeguato a ciò che è in sè e per sè e che costituisce assolutamente il vero. Infatti, mentre il principio della filosofia è il concetto infinito e libero e tutto il suo contenuto si basa unicamente su quello, il metodo della finità inconcettuale non si confà a tal concetto. La sintesi e la mediazione di questo metodo, il dimostrare, non mena al di là di una necessità contrapposta alla libertà, — vale a dire a una identità del dipendente, la quale è soltanto in sè, sia che venga intesa come interiore oppur come esteriore, mentre quello che costituisce costì la realtà, il distinto e ciò che è entrato nell'esistenza resta assolutamente un diverso per sè stante e quindi un finito. Costì dunque questa identità stessa non giunge all'esistenza e resta il puro interno, ovvero è il puro esterno, in quanto il suo contenuto determinato le è dato. Secondo entrambi i modi di vedere cotesta identità è un astratto e non ha in lei stessa il lato reale nè è posta come identità determinata in sè e per sè. Quindi il concetto, col quale unicamente si ha da fare e che è l'infinito in sè e per sè, è escluso da questo conoscere.

Nel conoscere sintetico l'idea giunge dunque al suo scopo soltanto fino a questo punto, che il concetto si fa per il concetto secondo i suoi momenti dell'identità e delle determinazioni reali, ossia secondo l'universalità e le particolari differenze, e poi anche come identità che è nesso e dipendenza del diverso. Ma questo suo oggetto non gli è adeguato; perchè il concetto non si fa come unità di sè con sè stesso nel suo oggetto ossia nella sua realtà; nella necessità è per lui la sua identità, nella quale però quella non è essa stessa la determinazione, ma è come una materia a lei esterna, non determinata cioè dal concetto, nella quale pertanto questo non conosce sè stesso. In generale dunque il concetto non è per sè, non è in pari tempo determinato in sè e per sè secondo l'unità sua. Quindi

è che a cagione dell'inadequatezza dell'oggetto al concetto soggettivo l'idea, in questo conoscere, non raggiunge ancora la verità. — Ma la sfera della necessità è il supremo culmine dell'essere e della riflessione. Essa trapassa in sè e per sè stessa nella libertà del concetto; l'identità interna trapassa nella sua manifestazione, che è il concetto come concetto. In che modo avvenga in sè questo trapasso dalla sfera della necessità nel concetto, fu fatto vedere nel considerare la necessità, come anche al principio di questo libro il trapasso stesso si è mostrato esser la genesi del concetto. Qui la necessità ha la posizione d'esser la realtà ossia l'oggetto del concetto, come anche il concetto in cui essa passa è ormai come oggetto di quello. Ma il passaggio stesso è il medesimo. Esso è anche qui soltanto in sè e sta ancora fuor del conoscere nella nostra riflessione, vale a dire è la sua stessa necessità ancora interna. Soltanto il risultato è per lui. L'idea, in quanto il concetto è ora per sè il concetto in sè e per sè determinato, è l'idea pratica, il fare.

B.

L'IDEA DEL BENE.

In quanto il concetto, che è oggetto di sè stesso, è determinato in sè e per sè, il soggetto è determinato a sè come individuo. Esso ha daccapo come soggettivo la presupposizione di un esser altro esistente in sè; è l'impulso a realizzarsi, lo scopo che di per sè stesso vuol darsi una oggettività e prodursi nel mondo oggettivo. Nell'idea teoretica il concetto soggettivo sta, come l'universale, come l'in sè e per sè privo di determinazione, di contro al mondo oggettivo, da cui prende il contenuto determinato e il riempimento. Nell'idea pratica invece sta come reale di contro al reale. Ma la certezza di sè stesso, che il soggetto ha nel suo esser determinato in sè e per sè, è una certezza della realtà sua e dell'irrealtà del mondo. Non soltanto

l'esser altro del mondo come astratta universalità è per lui il nullo, ma anche l'individualità di esso mondo e le determinazioni della sua individualità. Il soggetto ha rivendicato qui a sè stesso l'oggettività; la sua determinazione in sè stesso è l'oggettivo, perchè esso è l'universalità che è insieme assolutamente determinata. Quel mondo oggettivo di prima, al contrario, è soltanto ancora un posto, è determinato immediatamente in varie maniere, ma essendo determinato solo immediatamente, manca in sè stesso dell'unità del concetto ed è per sè nullo.

Questa determinazione contenuta nel concetto, a lui eguale, e racchiudente in sè l'esigenza dell'individua realtà esteriore è il bene. Esso si avvanza colla dignità di essere assoluto, perchè è la totalità del concetto in sè stesso, è l'oggettivo in pari tempo nella forma della libera unità e soggettività. Quest'idea è più alta che non l'idea di quel conoscere che abbiamo considerato, perchè non soltanto ha la dignità dell'universale, ma ha anche quella dell'assolutamente reale. — Essa è impulso, in quanto che questo reale è ancora soggettivo, tale che pone sè stesso, nè ha insieme la forma della presupposizione immediata. L'impulso suo a realizzarsi non è propriamente di darsi un'oggettività, poichè l'oggettività l'ha in sè stessa, ma soltanto di darsi questa vuota forma dell'immediatezza. — L'attività dello scopo non è quindi indirizzata contro di sè affin di accogliere in sè una determinazione data e farsela propria, ma è anzi di porre la determinazione propria e di darsi, togliendo via le determinazioni del mondo esteriore, la realtà nella forma di una esteriore attualità. — L'idea della volontà ha, in quanto è quella che determina sè stessa, per sè in sè stessa il contenuto. Questo è bensì ora un contenuto determinato, epperò finito e limitato; la determinazione di sè stesso è essenzialmente particolarizzazione, poichè la riflessione della volontà in sè è quale unità negativa in generale anche individualità nel senso dell'escludere e del presupporre un altro. Ciò nondimeno la particolarità del contenuto è anzitutto infinita a cagione della forma

del concetto, di cui quello è la propria determinazione mentre esso ha in lui la negativa identità di sè con sè stesso e però non soltanto un particolare, ma la sua individualità infinita. L'accennata finità del contenuto nell'idea pratica è quindi uno stesso con ciò che questa è anzitutto idea non peranco realizzata; il concetto è per lui quello ch'è in sè e per sè; esso è qui l'idea nella forma dell'oggettività che è per sè stessa; da una parte il soggettivo non è perciò più soltanto un posto, un arbitrario o un accidentale, ma un assoluto; dall'altra parte però questa forma dell'esistenza, l'esser per sè, non ha ancora quella dell'essere in sè. Quello che così secondo la forma come tale appare come opposizione, appare nella forma del concetto riflessa a semplice identità, cioè nel contenuto, come semplice determinazione di esso. Il bene, benchè valevole in sè e per sè, è così un certo scopo particolare, il quale però non ha da raggiunger la verità sua soltanto colla realizzazione, ma è già per sè il vero.

Il sillogismo stesso della realizzazione immediata non ha bisogno qui di alcun più particolare svolgimento; non è assolutamente altro che il già considerato sillogismo della finalità esterna; soltanto il contenuto fa la differenza. Nella finalità esterna come finalità formale esso era un indeterminato contenuto finito in generale; qui è bensì ancora un contenuto finito, ma è insieme come tale un contenuto assolutamente valevole. Riguardo però alla conclusione, allo scopo realizzato, si presenta un'altra differenza. Nella realizzazione sua lo scopo finito non giunge parimenti altro che al mezzo. Non essendo nel suo inizio uno scopo già determinato in sè e per sè, anche come realizzato rimane qualcosa che non è in sè e per sè. Se anche il bene è daccapo fissato come un finito ed è tale essenzialmente, nemmeno esso può scampare, malgrado la sua interna infinità, alla sorte della finità, sorte che appare in varie forme. Il bene realizzato è buono a cagion di quello ch'esso è già nello scopo soggettivo, nella sua idea. La realizzazione gli dà una esistenza esteriore; ma siccome questa esistenza è

determinata soltanto come esteriorità in sè e per sè nulla, così il bene non ha raggiunto in lei che una esistenza accidentale, distruttibile, non già una realizzazione corrispondente alla sua idea. — Inoltre siccome per il suo contenuto il bene è limitato, così si danno anche varie sorta di beni. Il bene esistente è soggetto alla distruzione non solo per opera dell'accidentalità esteriore e del male, ma anche per opera della collisione e del contrasto del bene stesso. Dal lato del mondo oggettivo che gli è presupposto (un mondo nella cui presupposizione consiste la soggettività e finità del bene, e che come altro va per conto suo) la realizzazione stessa del bene è esposta a impedimenti, anzi perfino all'impossibilità. Il bene riman così un dover essere; è in sè e per sè, ma l'essere come ultima, astratta immediatezza resta di fronte a lui determinato anche come un non essere. L'idea del bene compiuto è bensì un postulato assoluto, ma nulla più che un postulato, cioè l'Assoluto affetto dalla determinazione della soggettività. Sono ancora fra loro opposti i due mondi, l'uno un regno della soggettività nei puri spazii del pensiero trasparente, l'altro un regno dell'oggettività nell'elemento di una realtà esteriormente molteplice, che è un regno non ancora dischiuso delle tenebre. Lo sviluppo completo della contraddizione non risolta, di quello scopo assoluto, cui invincibilmente si contrappone il limite di questa realtà, fu più particolarmente considerato nella *Fenomenologia dello spirito* a pag. 453 segg. ⁽¹⁾. — Contenendo l'idea in sè il momento della perfetta determinazione, l'altro concetto, cui in essa il concetto si riferisce, ha nella sua soggettività insieme il momento di un oggetto. Quindi l'idea entra qui nella forma della coscienza di sè e s'incontra da questo solo lato coll'esposizione di quella.

Quello però che ancora manca all'idea pratica è il momento della vera e propria coscienza stessa, che cioè il mo-

(1) [Nell'edizione curata dal Lasson (*Philosophische Bibliothek, Band 114*), pag. 388 segg. Nota del trad.]

mento della realtà abbia raggiunto nel concetto per sè la determinazione dell'essere esteriore. — Questo difetto si può anche riguardare come consistente in ciò che all'idea pratica manca ancora il momento dell'idea teoretica. In quest'ultima sta cioè dal lato del concetto soggettivo, del concetto che viene in sè intuito dal concetto, soltanto la determinazione dell'universalità; il conoscere si conosce soltanto come apprendere, come la per sè stessa indeterminata identità del concetto con sè stesso; il riempimento, vale a dire l'oggettività in sè e per sè determinata, è per essa un dato, e il vero essere è la realtà che esiste indipendentemente dal porre soggettivo. Per l'idea pratica invece questa realtà, che le sta insieme di contro qual limite insuperabile, vale come l'in sè e per sè nullo, che solo per mezzo degli scopi del bene debba raggiunger la sua vera destinazione e il suo unico valore. La volontà si frappone quindi essa stessa al raggiungimento della sua mira solo perchè si separa dal conoscere e la realtà esteriore non acquista per lei la forma del vero essere. Perciò l'idea del bene non può trovare il suo complemento che nell'idea del vero.

Opera però questo passaggio da sè stessa. Nel sillogismo del fare l'una premessa è la relazione immediata dello scopo buono verso la realtà, della quale quello s'impone, indirizzandola nella seconda premessa qual estrinseco mezzo contro la realtà esteriore. Il bene è per il concetto soggettivo l'oggettivo. La realtà nella sua esistenza gli si contrappone qual limite insuperabile solo in quanto essa ha ancora la determinazione di una esistenza immediata, non già di una esistenza oggettiva nel senso dell'essere in sè e per sè; anzi essa è o il male oppure l'indifferente, soltanto determinabile, che non ha il suo valore in sè stesso. Cotesto astratto essere, che nella seconda premessa sta contrapposto al bene, è stato però appunto già tolto dall'idea pratica; la prima premessa del suo fare è l'oggettività immediata del concetto, secondo cui lo scopo si comunica senz'alcuna resistenza alla realtà ed è

con lei in una semplice, identica relazione. Si tratta dunque soltanto di mettere assieme i pensieri delle sue due premesse. A quello che del concetto oggettivo è stato già immediatamente compiuto nella prima, si aggiunge anzitutto nella seconda soltanto questo, ch'esso vien posto per via di mediazione e quindi per lui. Come ora nella relazione teleologica in generale lo scopo realizzato è bensì daccapo soltanto un mezzo, ma viceversa il mezzo è anche lo scopo realizzato, così parimenti nel sillogismo del bene la seconda premessa si trova già immediatamente in sè nella prima; se non che questa immediatezza non basta, e la seconda vien già postulata per il primo; — la realizzazione del bene contro una contrapposta diversa realtà è la mediazione che essenzialmente è necessaria per la relazione immediata e l'attuazione del bene. Infatti essa è soltanto la prima negazione, ovvero l'esser altro del concetto, una oggettività che sarebbe un essere immerso del concetto nell'esteriorità; la seconda è il toglier via questo esser altro, per cui soltanto l'immediata realizzazione dello scopo diventa attualità del bene come del concetto che è per sè in quanto esso vi vien posto come identico con sè stesso, non con un altro, epperò solo come libero. Se ora pur tuttavia lo scopo del bene non dovesse con ciò esser realizzato, sarebbe questo un ricadere del concetto in quella posizione che il concetto ha prima della sua attività (la posizione dell'attualità determinata come nulla, eppur presupposta come reale), un ricadere che diventa un progresso nella falsa infinità ed ha la sua ragion d'essere unicamente in ciò che nel toglier quell'astratta realtà questo togliere viene altrettanto immediatamente dimenticato, ossia in ciò che si dimentica che questa realtà è anzi già presupposta come attualità in sè e per sè nulla, non oggettiva. Questo ripetersi della presupposizione dello scopo non realizzato dopo l'effettiva realizzazione dello scopo si determina quindi anche così, che il contegno soggettivo del concetto oggettivo vien riprodotto e reso perenne, col che la finità del bene sia quanto al suo contenuto sia quanto alla sua forma appare come la

permanente verità e l'attuazione di esso bene appar sempre solo come un atto singolo, non come un atto universale. — Nel fatto questa determinazione si è tolta nella realizzazione del bene. Quello che ancora limita il concetto oggettivo è la veduta sotto la quale egli considera sè stesso, veduta che sparisce col riflettere a quello che la sua realizzazione è in sè. Il concetto oggettivo si frappone solo a sè stesso con questa veduta e non deve in proposito indirizzarsi contro una realtà esterna, ma contro sè stesso.

L'attività nella seconda premessa cioè, la quale non produce che un unilaterale esser per sè (cosicchè quindi il prodotto appare come soggettivo e singolo e si ripete in ciò la prima presupposizione), è in verità anche il porsi della identità in sè del concetto oggettivo e dell'immediata attualità. Quest'ultima è determinata dalla presupposizione ad aver soltanto una realtà fenomenica, ad essere in sè e per sè nulla e a lasciarsi assolutamente determinare dal concetto oggettivo. In quanto per l'attività del concetto oggettivo l'attualità esterna vien mutata e con ciò ne vien tolta la determinazione, le viene con ciò appunto levata la semplicemente apparente realtà, la determinabilità esteriore e la nullità, ed essa vien pertanto posta come quella che è in sè e per sè. Vien tolta costì in generale la presupposizione, cioè la determinazione del bene quale scopo semplicemente soggettivo e limitato quanto al suo contenuto, vien tolta la necessità di realizzar questo scopo solo per mezzo di un'attività soggettiva, nonchè quest'attività stessa. Nel risultato si toglie di per sè la mediazione. Il risultato è un'immediatezza che non è il ristabilimento della presupposizione, ma è anzi il suo esser tolta. L'idea del concetto determinato in sè e per sè è con ciò posta come quella che è non più semplicemente nel soggetto attivo, ma che è anche quale una realtà immediata, e viceversa questa, qual è nel conoscere, è posta come una oggettività veramente esistente. L'individualità del soggetto, dalla quale esso era affetto a cagione della sua presupposizione, è sparita con questa. Il soggetto è quindi ora come libera, universale identità

con sè medesimo, per la quale l'oggettività del concetto è tanto una oggettività data, esistente immediatamente per il soggetto stesso, quanto questo si conosce come il concetto in sè e per sè determinato. In questo risultato è ristabilito pertanto il conoscere, ed unito coll'idea pratica; la realtà che vien trovata dinanzi è determinata in pari tempo come il realizzato scopo assoluto, ma non, come nel conoscere investigativo, semplicemente qual mondo oggettivo senza la soggettività del concetto, sibbene qual mondo oggettivo di cui l'interna ragion d'essere e l'effettiva sussistenza son costituiti dal concetto. Questo è l'idea assoluta.

CAPITOLO TERZO.

L'idea assoluta.

L'idea assoluta, così com'è risultata, è l'identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica, ciascuna delle quali per sè ancora unilaterale, ha in sè l'idea stessa, solo come un al di là che si cerca ed una meta che non si raggiunge ⁽¹⁾ — ciascuna quindi è una sintesi di sforzo, ha e in pari tempo non ha in sè l'idea, passa dall'uno all'altro, ma non mette assieme i due pensieri, anzi resta nella lor contraddizione. L'idea assoluta, essendo il concetto razionale che nella realtà sua si fonde solo con sè stesso, è a cagione di quest'immediatezza della sua identità oggettiva da un lato il ritorno alla vita; ma ha insieme tolta questa forma della sua immediatezza ed ha in sè la suprema opposizione. Il

(1) [Il conoscere investigativo non trova la verità perchè ha per determinazione stabile di cercarla e così di porla fuori di sè, e il fare finito quando ha raggiunto il suo scopo non possiede in esso altro che un mezzo. L'uno e l'altro tendono verso questo scopo comune, un sapere che è un fare, non un fare che semplicemente includa in sè il sapere, ma un fare che non consiste che in un sapere, in questo sapere stesso ch'è un fare. L'idea assoluta, che è questo scopo comune, è così l'assoluto compenetrarsi dei due rapporti, teoretico e pratico, e come fare che è sapere è libertà assoluta. Nota del trad.]

concetto non è soltanto anima, ma è libero concetto soggettivo che è per sè ed ha quindi la personalità, — il concetto oggettivo pratico, in sè e per sè determinato, che come persona è soggettività impenetrabile, atomo, — ma che però non è in pari tempo individualità esclusiva, anzi è per sè universalità e conoscenza e nel suo altro ha per oggetto la sua propria oggettività. Tutto il resto è errore, torbidezza, opinione, sforzo, arbitrio e caducità; soltanto l'idea assoluta è essere, vita che non passa, verità di sè conscia, ed è tutta la verità.

Essa è l'unico oggetto e contenuto della filosofia. Contenen-
do in sè ogni determinazione, ed essendo sua essenza di tornare a sè attraverso il suo proprio determinarsi o particolarizzarsi, essa ha diverse configurazioni, e il compito della filosofia è di conoscerla in queste. La natura e lo spirito sono in generale maniere distinte di manifestar la sua esistenza; l'arte e la religione son le sue diverse guise di afferrarsi e darsi una esistenza a lei adeguata. La filosofia ha coll'arte e colla religione il medesimo contenuto e il medesimo scopo; ma è la guisa suprema di afferrar l'idea assoluta, perchè la guisa sua è la suprema guisa, il concetto. Essa abbraccia quindi in sè quelle configurazioni della finità reale ed ideale, come pure quelle dell'infinità e santità, e le comprende e comprende sè stessa. La deduzione e conoscenza di queste particolari guise è ora l'ulterior compito delle scienze filosofiche particolari. Anche la logicità dell'idea assoluta si può chiamare una sua guisa; ma mentre la guisa indica una specie particolare, una determinazione della forma, la logicità è al contrario la guisa universale in cui tutte le guise particolari son tolte e inviluppate. L'idea logica è l'idea stessa nella sua pura essenza, com'è racchiusa in semplice identità nel suo concetto, senza essere ancora entrata nell'apparire in una determinazione di forma. La logica espone quindi il muoversi dell'idea assoluta solo come la Parola originaria, la quale è un esternarsi, ma però tale che come esterno è immediatamente daccapo scomparso, in quanto è. L'idea è dunque solo in questa sua propria

determinazione, d'intendersi; è nel pensiero puro, dove la differenza non è ancora un esser altro, ma è e rimane perfettamente trasparente a sè. — L'idea logica ha così per contenuto sè stessa come forma infinita, — la forma, la quale in tanto costituisce il contrapposto al contenuto, in quanto questo è la determinazione formale andata in sè e tolta nell'identità, cosicchè questa concreta identità sta di contro a quella sviluppata come forma. Il contenuto ha la figura di un altro e di un dato rispetto alla forma, che come tale sta assolutamente in relazione, e la cui determinazione è insieme posta come parvenza. — L'idea assoluta stessa ha più precisamente per suo contenuto soltanto questo, che la determinazione formale è la sua propria compiuta totalità, il concetto puro. La determinazione dell'idea e tutto quanto il corso di questa determinazione ha ora costituito l'oggetto della scienza logica, dal qual corso è sorta per sè l'assoluta idea stessa; per sè però essa si è mostrata come questo, che la determinazione non ha la figura di un contenuto, ma è assolutamente come forma e che per conseguenza l'idea è come l'idea assolutamente universale. Quello che rimane dunque ancora da considerar qui non è un contenuto come tale, ma l'universale della forma del contenuto, — vale a dire il metodo.

Il metodo può sembrar sulle prime la semplice maniera del conoscere, ed ha infatti la natura di una tal maniera. Come metodo però la maniera non è soltanto una in sè e per sè determinata modalità dell'essere, ma qual modalità del conoscere è posta come determinata dal concetto e come la forma, in quanto questa è l'anima di ogni oggettività e in quanto ogni contenuto d'altronde determinato ha la verità sua soltanto nella forma. Se il contenuto è preso a sua volta come dato al metodo e come avente una sua propria particolar natura, allora il metodo, come la logicità in generale, è in cotesta determinazione una forma semplicemente esteriore. Ma non solo ci si può contro a ciò richiamare al concetto fondamentale della logicità, chè anzi l'intero corso di questa, dove si son presentate tutte le

configurazioni di un contenuto dato e degli oggetti, ha mostrato il lor trapasso e la loro non verità. Lungi da ciò che un oggetto dato possa esser la base cui la forma assoluta si riferisca solo come determinazione esteriore e accidentale, questa forma stessa si è anzi data a conoscere come la base assoluta e l'ultima verità. È sorto da ciò il metodo come il concetto che conosce sè stesso, che ha per oggetto sè come l'assoluto, tanto soggettivo quanto oggettivo, epperò come pura corrispondenza del concetto e della sua realtà, come una esistenza che è il concetto stesso.

Quello che pertanto è da considerar qui come metodo è soltanto il movimento del concetto stesso, la cui natura si è già conosciuta, ma primieramente ormai col significato che il concetto è tutto e che il suo movimento è l'attività assoluta universale, il movimento che determina e realizza sè stesso. Il metodo dev'esser quindi riconosciuto come la maniera universale senza limitazione, interna ed esterna, e come la forza assolutamente infinita cui nessun oggetto, in quanto si presenti come esteriore, lontano dalla ragione e da lei indipendente, potrebbe oppor resistenza, esser rispetto ad essa di una natura particolare e rifiutarsi ad esser da lei penetrato. È perciò l'anima e la sostanza, e qualcosa è compreso e conosciuto nella sua verità solo in quanto è completamente assoggettato al metodo; esso è il metodo proprio di ciascuna cosa stessa, perchè l'attività sua è il concetto. Questo è anche il senso più vero della sua universalità ⁽¹⁾. Secondo l'universalità della riflessione il metodo vien soltanto inteso come metodo per ogni cosa; secondo l'universalità dell'idea invece esso è tanto la maniera del conoscere, la maniera in cui il concetto è soggettivamente conscio di sè, quanto la maniera oggettiva, o meglio la sostanzialità delle cose, — cioè dei concetti, in quanto dapprima appaiono alla rappresen-

(1) [Le cose son quello ch'esse si fanno essere, o ciascuna per sè o l'una per l'altra; e il modo secondo cui si fanno essere è il metodo. Nessuna cosa è quindi in sè senza metodo, epperò nessuna cosa sfugge al metodo. Nota del trad.]

tazione e alla riflessione come altri. Il metodo è perciò la suprema potenza, o meglio l'unica ed assoluta potenza della ragione non solo, ma anche il suo supremo ed unico istinto, di trovare cioè e conoscere per sè stessa sè stessa in ogni cosa. — Con ciò è in secondo luogo assegnata anche la differenza del metodo dal concetto come tale, ossia la particolarità loro. Nella maniera in cui il concetto fu considerato per sè esso appariva nella sua immediatezza; la riflessione, ossia il concetto che lo considerava, cadeva nel nostro sapere. Il metodo è questo sapere stesso, per il quale il concetto non è soltanto come oggetto, ma è come il suo proprio, soggettivo operare, come lo strumento e il mezzo dell'attività conoscitiva, distinto da lei, ma come la sua propria essenzialità. Nel conoscere investigativo il metodo è riguardato egualmente come strumento, come un mezzo che sta dalla parte soggettiva, per cui essa si riferisce all'oggetto. In questo sillogismo il soggetto è l'un estremo e l'oggetto è l'altro, e quello per mezzo del suo metodo si conclude con questo, ma non vi si conclude per sè con sè stesso. Gli estremi rimangon diversi, perchè soggetto, metodo e oggetto non son posti come l'unico identico concetto; quindi il sillogismo è sempre il sillogismo formale; la premessa, nella quale il soggetto pone la forma come suo metodo dalla parte sua, è una determinazione immediata, epperò contiene le determinazioni della forma, secondo che abbiám veduto, le determinazioni cioè della definizione, della divisione etc., come fatti che vengon trovati nel soggetto. Nel vero conoscere al contrario il metodo non è soltanto un certo numero di determinazioni, ma è l'essere in sè e per sè determinato del concetto, che è il termine medio solo per ciò ch'esso ha anche insieme il significato dell'oggettivo, il quale oggettivo quindi nella conclusione non raggiunge soltanto, per mezzo del metodo, una determinazione esterna, ma è posto nell'identità sua col concetto soggettivo.

1. Quello che pertanto costituisce il metodo son le determinazioni del concetto stesso e le relazioni loro, le quali

debbon ora esser considerate nel lor significato di determinazioni del metodo. — Occorre in ciò cominciare in primo luogo dal cominciamento. Di questo si è già parlato nel cominciare la logica stessa, come anche qui addietro a proposito del conoscere soggettivo, e si è mostrato che, quando il cominciamento non venga fatto arbitrariamente e con incoscienza categorica, può bensì sembrare che dia luogo a molte difficoltà, ma pure è di natura estremamente semplice. Essendo il cominciamento, il contenuto suo è un immediato, tale però che ha il senso e la forma di universalità astratta. O che sia un contenuto dell'essere o dell'essenza o del concetto, il cominciamento, in quanto è un immediato, è un che di assunto, di trovato, di assertorio. Ma prima di tutto non è un immediato dell'intuizione sensibile o della rappresentazione, sibbene del pensare, che a cagione della sua immediatezza può anche esser chiamato un intuire soprasensibile, interno. L'immediato dell'intuizione sensibile è un molteplice e un singolo. Il conoscere è invece un pensare concettuale, e quindi anche il suo cominciamento è solo nell'elemento del pensare, — è un semplice e un universale. — Di questa forma si è tenuto parola dianzi a proposito della definizione. Nel cominciamento del conoscere finito viene egualmente riconosciuta l'universalità qual determinazione essenziale, ma vien presa solo come determinazione di pensiero e di concetto per contrapposto all'essere. Nel fatto questa prima universalità è una universalità immediata, epperò ha anche il significato dell'essere, poichè l'essere è appunto questo astratto riferimento a sè stesso. L'essere non ha bisogno di altra deduzione, come se convenisse all'astratto della definizione solo per ciò che fosse preso dall'intuizione sensibile o da altro che si voglia, e venisse mostrato. Questo mostrare e derivare riguarda una mediazione, la quale è più che non un semplice cominciamento, ed è una mediazione tale che non appartiene al comprendere o concepire col pensiero, ma è l'elevazione della rappresentazione, della coscienza empirica

e ragionante, al punto di vista del pensiero. Secondo l'opposizione corrente di pensiero o concetto e di essere sembra una verità importante che a quello non competa ancora per sè alcun essere e che questo abbia un fondamento suo proprio, indipendente dal pensiero stesso. La semplice determinazione dell'essere è però così povera in sè che già per questo non se ne può far gran chiasso; l'universale è appunto immediatamente questo immediato, perchè come astratto è anche soltanto quell'astratto riferimento a sè che è l'essere. Nel fatto la richiesta che si mostri l'essere ha un altro significato interno, dove non sta solo quest'astratta determinazione; s'intende con quella la richiesta della realizzazione del concetto in generale, la quale appunto non sta nel cominciamento, ma è anzi la meta e il compito di tutto il successivo sviluppo del conoscere. Inoltre, in quanto si deve giustificare il contenuto del cominciamento col mostrarlo nella percezione interna od esterna e confermarlo come vero od esatto, con ciò non s'intende più la forma dell'universalità come tale, ma la sua determinazione, della quale sarà ora necessario parlare. La conferma di quel contenuto determinato con cui si comincia sembra star dietro di esso; nel fatto invece bisogna considerarla come un andar avanti, se cioè essa appartiene al conoscere concettuale.

Il cominciamento non ha pertanto per il metodo nessun'altra determinazione che quella di essere il semplice e l'universale; questa appunto è la determinazione per cui esso è manchevole. L'universalità è il puro, semplice concetto, e il metodo, come coscienza del concetto, fa che l'universalità è soltanto un momento e che in essa il concetto non è ancora determinato in sè e per sè ⁽¹⁾. Ma con

(1) [Il cominciamento del metodo non è soltanto al cominciamento della logica, ma, come ha bene osservato Michelet (Op. cit., to. I, pag. 296), ad ogni grado della logica si ritrova questa involupata identità, p. es. come essere, come essenza, come universale. È l'universalità del concetto, e l'universalità del concetto è in ogni concetto. Quanto poi al cominciamento della logica, esso non è

questa coscienza, che vorrebbe portar avanti il cominciamento solo a cagion del metodo, questo sarebbe un che di formale, posto nella riflessione esterna. Ora invece siccome il metodo è la forma oggettiva, immanente, l'immediato del cominciamento dev'essere in lui stesso il manchevole, ed esser fornito dell'impulso a portarsi avanti. Nel metodo assoluto l'universale ha valore non già di semplice astratto, ma di universale oggettivo, vale a dire tale che è in sè la totalità concreta, ma che non è ancora posto, non è ancora per sè cotesta totalità. Perfino l'universale astratto, considerato come tale nel concetto, cioè secondo la sua verità, è non soltanto il semplice, ma come astratto è già posto come affetto da una negazione. Quindi è anche che non si dà, nè nella realtà nè nel pensiero, nulla di così semplice ed astratto come ordinariamente ci s'immagina. Cotesto semplice non è che un'opinione, la quale ha per unico fondamento la mancata coscienza di quello che di fatto esiste. Dianzi fu determinato l'iniziale come l'immediato; l'immediatezza dell'universale è quello stesso che qui si esprime come l'essere in sè senza essere per sè. — Si può quindi benissimo dire che ogni cominciamento si debba fare coll'assoluto, come anche ogni avanzamento non è che l'esposizione di esso, in quanto ciò ch'è in sè è il concetto. Ma siccome cotesto è soltanto in sè, così in pari tempo non è l'assoluto, nè è il concetto posto e nemmeno l'idea; poichè questi sono appunto che l'essere in sè è soltanto un momento astratto unilaterale. L'avanzamento non è quindi quasi un che di superfluo; sarebbe tale, se veramente l'iniziale fosse già l'assoluto; ma l'avanzare consiste anzi in ciò che l'universale determina sè stesso

appunto che l'universalità stessa del concetto come tale, cioè astrazione fatta da tutto ciò che costituisce la particolarità dei singoli concetti. Non è dunque cotesta una determinazione che uno debba mettersi a cercarla con molta fatica, poichè è dappertutto, nel primo concetto che capita. Quello di cui si può trattare è solo di cercarle un nome. Ora, non dovendo essa esser altro che il puro riferirsi a sè, il puro riferirsi a sè è appunto quello che da ciascuno s'intende col nome di essere. Nota del trad.]

ed è per sè l'universale, vale a dire anche individuo e soggetto. Solo quando è compiuto esso è l'assoluto.

Si può accennare che il cominciamento, che è in sè totalità concreta, può come tale esser anche libero e l'immediatezza sua aver la determinazione di una esistenza esteriore. Il germe del vivente e lo scopo soggettivo si sono in generale mostrati come tali cominciamenti; quindi appunto ambedue sono impulsi. Il non spirituale e il non vivente al contrario sono il concetto concreto solo come possibilità reale. La causa è il grado più alto in cui il concetto concreto ha come cominciamento nella sfera della necessità una esistenza immediata; ma la causa non è ancora un soggetto, che come tale si mantiene anche nella sua effettiva realizzazione. Il sole p. es. e in generale ogni non vivente sono esistenze determinate, dove la possibilità reale resta una totalità interna, mentre i momenti di questa non vi son posti in forma soggettiva, e in quanto si realizzano, raggiungono una esistenza per mezzo di altri individui corporali.

2. La totalità concreta che costituisce il cominciamento ha come tale in lei stessa il cominciamento dell'andar oltre e dello sviluppo. Come concreto, è distinta in sè; ma a cagione della sua prima immediatezza i primi distinti sono anzitutto dei diversi. L'immediato però, come universalità riferentesi a sè, come soggetto, è anche l'unità di questi diversi. — Questa riflessione è il primo grado dell'andar oltre, — il sorgere della differenza, il giudizio, il determinare in generale. L'essenziale è che il metodo assoluto trova e conosce la determinazione dell'universale nell'universale stesso. Il conoscere finito intellettuale adopra in ciò un procedimento consistente nel riprender ora in maniera altrettanto estrinseca quei medesimi elementi del concreto che nella generazione astrattiva di quell'universale aveva tralasciati. Il metodo assoluto invece non si conduce come riflessione estrinseca, ma prende il determinato dal suo oggetto stesso, poichè ne è appunto il principio immanente e l'anima. — Questo è quel che Platone esi-

geva dal conoscere, di considerar cioè le cose in sè e per sè stesse, da un lato di considerarle nella loro universalità, dall'altro poi di non sviarli da loro ed attaccarsi a circostanze, esempi e paragoni, ma di avere innanzi a sè unicamente le cose e portare alla coscienza quel che v'è in esse d'immanente. — Il metodo del conoscere assoluto è pertanto analitico. Che trovi l'ulterior determinazione del suo universale iniziale tecnicamente in lui, è l'assoluta oggettività del concetto, della quale esso metodo è la certezza. — Questo medesimo metodo è però insieme anche sintetico, in quanto che l'oggetto suo, determinato immediatamente come semplice universale, viene, per via della determinazione che ha nella sua stessa immediatezza e universalità, a mostrarsi come un altro. Ciò nondimeno questa relazione di un diverso, relazione che l'oggetto è così dentro di sè, non è più quello che s'intende come sintesi nel conoscere finito; già in generale per la sua determinazione parimenti analitica, ch'essa è la relazione nel concetto, essa si distingue assolutamente da questo sintetico.

Questo momento tanto sintetico quanto analitico del giudizio, per cui l'universale iniziale si determina da lui stesso come l'altro di sè, è da chiamarsi il momento dialettico. La dialettica è una di quelle antiche scienze che sono state più disconosciute nella metafisica dei moderni e poi in generale dalla filosofia popolare così degli antichi come dei moderni. Diogene Laerzio dice di Platone che, come Talete fu il padre della filosofia naturale e Socrate della filosofia morale, così Platone sia stato il padre della terza scienza pertinente alla filosofia, cioè della dialettica, — merito che dall'antichità gli fu pertanto ascritto come il più alto, ma che pure rimane spesso intieramente inosservato per parte di coloro che più di tutti l'hanno in bocca. Si è spesso riguardata la dialettica come un'arte, come se si fondasse sopra un talento soggettivo e non appartenesse all'oggettività del concetto. Qual forma e qual risultato essa abbia ottenuto nella filosofia kantiana, è stato già mostrato negli esempi determinati della sua veduta. È da ritenersi

per un passo infinitamente importante che la dialettica sia stata di nuovo riconosciuta come necessaria alla ragione, benchè da ciò s'abbia a ricavare il risultato opposto a quello che ne venne fuori.

Oltrechè la dialettica appare ordinariamente come qualcosa di accidentale, essa suol poi avere questa forma più precisa, che cioè di un certo oggetto, p. es. del mondo, del moto, del punto ecc. si mostra che gli conviene una certa determinazione, p. es. (secondo l'ordine degli oggetti qui nominati) la finità nello spazio o nel tempo, l'essere in questo luogo, l'assoluta negazione dello spazio; ma poi si mostra che altrettanto necessariamente gli conviene anche la determinazione opposta, p. es. l'infinità nello spazio e nel tempo, il non essere in questo luogo, il riferimento allo spazio epperò la spazialità. La più antica scuola eleatica applicò principalmente la sua dialettica contro il moto, Platone spesso contro le rappresentazioni e i concetti del tempo suo, in particolare dei sofisti, ma anche contro le categorie pure e le determinazioni della riflessione; il colto scetticismo posteriore l'estese non solo agl'immediati cosiddetti fatti di coscienza e alle massime del comun vivere, ma anche a tutti i concetti scientifici. Ora la conclusione che si trae da cotesta dialettica è in generale quella della contraddizione e nullità delle affermazioni stabilite. Questo può però aver luogo in un doppio senso, o nel senso oggettivo, che l'oggetto che si contraddice in cotesto modo in sè stesso si tolga via e sia nullo (e questa era p. es. la conclusione degli eleati, secondo la quale p. es. al mondo, al moto, al punto veniva negata la verità), oppure nel senso soggettivo, che cioè il conoscere sia difettoso. Con quest'ultima conclusione s'intende poi ora o che 1) ⁽¹⁾ sia soltanto la dialettica, che produca questo giuoco d'illusione (e questo è il modo di vedere ordinario del cosiddetto buon senso, che si attiene all'evidenza sensibile e alle rappre-

(1) [Aggiungo al testo questi numeri e metto una lunga parentesi perchè riesca più facile di ritrovare i membri della disgiunzione. Nota del trad.]

sentazioni e pronunciati consueti, a volte quietamente, come Diogene il Cinico mostra nella sua nudità la dialettica del moto con un silenzioso andare in su e in giù, ma spesso poi piglia fuoco, o semplicemente quasi per una stravaganza, oppur quando si tratta di oggetti moralmente importanti, quasi per una protervia che cerchi render vacillante quel ch'è essenzialmente stabilito e fornisca motivi al vizio, — modo di vedere che ci si offre nella dialettica socratica contro la sofistica, e collera che a sua volta costò la vita allo stesso Socrate. Quanto alla confutazione popolare che, come faceva Diogene, contrappone al pensiero la coscienza sensibile e crede di possedere in questa la verità, bisogna lasciarla a sè stessa, e in quanto poi la dialettica rimuove delle determinazioni morali bisogna aver nella ragione la fiducia che saprà, però nella lor verità e nella coscienza del lor diritto, ma anche del lor limite, ristabilirle di nuovo), oppure s'intende che 2) il risultato della nullità soggettiva non riguardi la dialettica stessa, ma piuttosto quel conoscere contro cui essa è rivolta e, nel senso dello scetticismo e della filosofia kantiana, il conoscere in generale.

Il pregiudizio fondamentale in proposito è che la dialettica abbia soltanto un risultato negativo, ciò che riceverà subito la sua determinazione più precisa. Anzitutto, circa l'accennata forma in cui suol apparire occorre osservare che la dialettica, e il risultato suo secondo quella, riguardano l'oggetto che vien esaminato oppure anche il conoscere soggettivo, e dichiaran nullo questo oppur l'oggetto, mentre al contrario le determinazioni che vi vengono fatte notare come in un terzo restano inosservate e si presuppongono come per sè vevoli. È un merito infinito della filosofia kantiana di aver richiamato l'attenzione su questo modo di procedere privo di critica, e di aver dato con ciò la spinta alla restaurazione della logica e della dialettica nel senso della considerazione delle determinazioni del pensiero in sè e per sè. L'oggetto, com'è senza il pensare e senza il concetto, è una rappresentazione ovvero anche un nome; son le determinazioni di pensiero

e di concetto, quelle in cui esso è quel che è. Nel fatto è quindi da loro sole che tutto dipende. Esse sono il vero oggetto e contenuto della ragione, e tutto quello che altrimenti s'intenda per oggetto e contenuto a differenza di esse, val solo per esse ed in esse. Non si deve pertanto attribuire a colpa di un oggetto o del conoscere, se per l'indole loro e per un collegamento esteriore si dimostrino dialettici. L'uno e l'altro viene in questo modo immaginato come un soggetto, in cui le determinazioni vengano portate in forma di predicati, di proprietà, di universali per sè stanti, cosicchè, rimanendo esse ferme e per sè esatte, vengano fatte entrare in rapporti dialettici e in contraddizione solo per via dell'estraneo e accidentale collegamento in un terzo e per opera di un terzo. Cotesto esteriore e fisso soggetto della rappresentazione e dell'intelletto, come pure le determinazioni astratte, lungi dal poter esser riguardati come degli ultimi e come quelli che debban restare qual sicura base, sono anzi appunto da considerare come un immediato, appunto come un tal presupposto e come un tale iniziale che, come fu dianzi mostrato, deve in sè e per sè stesso soggiacere alla dialettica, poichè è da prendersi come concetto in sè. Così tutti i contrapposti che si ritengon fissi, come p. es. il finito e l'infinito, l'individuo e l'universale, non si trovano già in contraddizione a cagione di un loro collegamento esteriore, ma anzi, secondo che fece vedere la considerazione della lor natura, sono in sè e per sè stessi il passare; la sintesi e il soggetto in cui appariscono, sono il prodotto della propria riflessione del lor concetto. Se la considerazione inconcettuale sta ferma al rapporto esteriore di cotesti contrapposti, li isola e li lascia come presupposizioni stabili, è anzi il concetto, quello che fissa in loro stessi lo sguardo, li muove come loro anima e sprigiona la lor dialettica.

Questa è ora appunto la posizione notata dianzi, per cui un Primo universale, considerato in sè e per sè, si mostra come l'altro di sè stesso. A prenderla in maniera affatto generale, questa determinazione si può intender nel senso

che qui quello che era prima un immediato sia con ciò come un mediato, sia riferito ad un altro, vale a dire che l'universale sia come un particolare. Il secondo, che così è sorto, è pertanto il negativo del primo e, se guardiamo anticipatamente allo sviluppo che verrà poi, è il primo negativo. L'immediato, da questo lato negativo, è tramontato nell'altro; l'altro però non è essenzialmente il vuoto Negativo, il nulla, che si prende come il risultato ordinario della dialettica, ma è l'altro del primo, il negativo dell'immediato; dunque è determinato come il mediato, — contiene in generale in sè la determinazione del primo ⁽¹⁾. Il primo è pertanto essenzialmente anche conservato e mantenuto nell'altro. — Tener fermo il positivo nel suo negativo, il contenuto della presupposizione, nel risultato, questo è ciò che vi ha di più importante nel conoscere razionale. Basta insieme la più semplice riflessione per convincersi dell'assoluta verità e necessità di questa esigenza, e per quanto riguarda gli esempi di prove in proposito, l'intera logica non consiste in altro.

Quel che pertanto ormai si ha, è il mediato, che dapprima, ossia preso altrettanto immediatamente, è anch'esso

(1) [È il rovescio. Molti sono indotti in errore quando sentono dire che questo secondo momento è la « negazione del primo », e credono che s'abbia a intendere la negazione astratta, il vuoto Non. In questo caso tutti i secondi momenti dialettici, da un capo all'altro della logica, sarebber lo stesso; anzi non vi sarebbe affatto un andar oltre nello sviluppo logico, perchè si ricadrebbe sempre in quell'astratta negazione. Lo sviluppo logico, un succedersi di determinazioni di pensiero sempre via via più ricche di contenuto, in questa maniera diventa inintelligibile. E fuori della logica, nella filosofia dello spirito per esempio, può allora sembrare un assurdo che una forma dello spirito così complessa e piena di contenuto qual è la religione venga semplicemente riguardata come la negazione dell'arte. Nell'opposizione del diritto e del rovescio invece, applicata p. es. ad una superficie concava e convessa, a un disegno, a una stoffa etc., s'intende subito anche per l'immaginazione che nel rovescio vi sono quelle medesime determinazioni e particolarità che sono nel diritto, soltanto vedute dall'altra parte. Il rovescio come tale non differisce infatti dal diritto se non assolutamente per questo, di esserne cioè il rovescio (epperò si può qualche volta rimanere incerti fra i due). Il divario sta solo in ciò che l'uno è l'immediato, e l'altro è il mediato, mediato cioè in quanto è appunto negazione dell'immediato. Nota del trad.]

una determinazione semplice poichè, essendo tramontato in lui il primo, si ha soltanto il secondo. Siccome ora il primo è anche contenuto nel secondo e questo è la verità di quello, così questa unità può essere espressa come una proposizione dove l'immediato sia messo come soggetto e il mediato come suo predicato, p. es. il finito è infinito, l'uno è il molto, l'individuo è l'universale. Ma la forma inadeguata di tali proposizioni e giudizi dà nell'occhio da sè. Si mostrò trattando del giudizio che la forma di questo in generale e soprattutto quella immediata del giudizio positivo è incapace di ricevere in sè lo speculativo e la verità. Bisognerebbe per lo meno mettere accanto a quel giudizio anche il suo prossimo complemento, il giudizio negativo. Nel giudizio il primo ha come soggetto l'apparenza di sussister di per sè, mentre invece è tolto nel suo predicato come nel suo altro. Questa negazione è bensì racchiusa nel contenuto di quelle proposizioni; ma la loro forma positiva contraddice a quel contenuto. Non vien dunque posto ciò che vi è racchiuso; che sarebbe appunto lo scopo per cui si adopra una proposizione.

La seconda determinazione, la determinazione negativa o mediata, è inoltre in pari tempo quella che media. Sulle prime può esser presa come determinazione semplice, ma secondo la sua verità è una relazione ossia un rapporto; poichè è il negativo, ma del positivo, e racchiude in sè questo. È dunque l'altro non già quasi di uno di fronte a cui fosse indifferente (così non sarebbe un altro, nè una relazione o rapporto), ma l'altro in sè stesso, l'altro di un altro. Perciò racchiude in sè il suo proprio altro ed è pertanto, qual contraddizione, la posta dialettica di sè stessa. — Siccome il primo ossia l'immediato è il concetto in sè, e quindi è anche soltanto in sè il negativo, così il momento dialettico vi consiste in questo, che la differenza ch'esso contiene in sè vi vien posta. Il secondo al contrario è appunto il determinato, la differenza o rapporto; quindi il momento dialettico consiste in lui nel porre quell'unità che è in lui contenuta. — Se per-

ciò il negativo, il determinato, il rapporto, il giudizio e tutte le determinazioni che cadono sotto questo secondo momento non appaion già per sè stesse come la contraddizione e come dialettiche, cotesto è un semplice difetto del pensare, che non mette assieme i suoi pensieri. Perocchè il materiale, le determinazioni opposte in un'unica relazione, son già poste e son lì pronte per il pensiero. Ma il pensare formale si fa una legge dell'identità, lascia che il contenuto contraddittorio che ha davanti a sè ricada nella sfera della rappresentazione, nello spazio e nel tempo, dove il contraddittorio vien tenuto in una estrinsecità reciproca nell'esser l'uno accanto all'altro e dopo l'altro, e così vien davanti alla coscienza senza il mutuo contatto. Quel pensiero si crea in proposito il principio determinato che la contraddizione non sia pensabile, mentre nel fatto, invece, il pensiero della contraddizione è il momento essenziale del concetto. Anche il pensiero formale effettivamente la pensa; soltanto torce subito via da essa lo sguardo, e con quel dire non fa che passare dalla contraddizione alla negazione astratta.

La negatività qui considerata costituisce ora il punto di ripiegamento del movimento del concetto. Essa è il semplice punto del riferimento negativo a sè, l'intimo fonte di ogni attività, di ogni spontaneo movimento della vita e dello spirito, l'anima dialettica che ogni vero possiede in sè stesso e per cui soltanto esso è un vero; perocchè solo su questa soggettività riposa il togliersi dell'opposizione fra concetto e realtà e quell'unità che è la verità. — Il secondo negativo, il negativo del negativo, al quale siamo giunti, è quel togliersi della contraddizione; ma neppur esso, non meglio che la contraddizione, è l'opera di una riflessione esteriore, essendo anzi l'intimo, più oggettivo momento della vita e dello spirito, per cui viene ad essere un soggetto, una persona, un libero. — La relazione del negativo a sè stesso è da riguardarsi come la seconda premessa di tutto il sillogismo. La prima, se si adoprina nella loro opposizione le

determinazioni di analitico e sintetico, si può considerare come il momento analitico, in quanto l'immediato vi si riferisce immediatamente al suo altro e quindi passa o meglio è passato in quello, — benchè questa relazione, come si è accennato, sia anche sintetica, appunto perchè è il suo altro, quello in cui passa. La premessa qui esaminata, cioè la seconda, si può determinare come la premessa sintetica, essendo la relazione del distinto come tale al suo distinto. — Come la prima è il momento dell'universalità e della comunicazione, così la seconda è determinata dall'individualità, che si riferisce dapprima all'altro in maniera esclusiva e come per sè e diversa. Qual mediante appare il negativo, perchè racchiude in sè sè stesso e l'immediato di cui è la negazione. In quanto queste due determinazioni vengon prese secondo un certo rapporto come riferentisi fra loro estrinsecamente, esso è soltanto il formale che media; ma in quanto negatività assoluta il momento negativo dell'assoluta mediazione è l'unità, che è la soggettività e l'anima.

In questo punto di ripiegamento del metodo ritorna parimenti in sè stesso il corso del conoscere. Come contraddizione che si toglie, questa negatività è il ristabilimento della prima immediatezza, della semplice universalità; perchè immediatamente l'altro dell'altro, il negativo del negativo, è il positivo, l'identico, l'universale. Questo secondo immediato è nell'intero corso (se in generale si voglia contare) il terzo rispetto al primo immediato e al mediato. È però anche il terzo rispetto al negativo primo o formale, e alla negatività assoluta ossia al secondo negativo. In quanto ora quel primo negativo è già il secondo termine, quello contato come terzo può esser contato anche come quarto, e così invece di prender la forma astratta come una triplicità, si può prenderla come una quadruplicità ⁽¹⁾. Il negativo, ossia la differenza, è contato in

(1) [Nella natura la forma si spinge anzi qualche volta fino alla quintuplicità, come nei cinque sensi, nelle cinque dita della mano etc., ma al di là di cinque il numero non è più determinato dal concetto. Nota del trad.]

questo modo come una dualità. — Il terzo ovvero il quarto è in generale l'unità del primo e del secondo momento, dell'immediato e del mediato ⁽¹⁾. — Ch'esso sia quest'unità, come anche che tutta la forma del metodo sia una triplicità, è certamente soltanto il lato superficiale, esteriore, della guisa del conoscere; ma pur di avere indicato anche soltanto questo lato, e di averlo indicato in un'applicazione più determinata (poichè è noto che la forma astratta stessa del numero fu stabilita già da antico, ma senza concetto, epperò senza conseguenza), è parimenti da riguardarsi come un merito infinito della filosofia kantiana. Il sillogismo, e quindi il triplice, è stato sempre conosciuto come la forma universale della ragione, ma da una parte valeva in generale come una forma affatto esteriore, non determinante la natura del contenuto, dall'altra parte, siccome nel senso formale riesce semplicemente alla determinazione intellettuale dell'identità, gli manca il momento essenziale, dialettico, la negatività. Questo entra però nella triplicità

(1) [Le cose tutte, e meglio di ogni altra il pensiero, la ragione, la filosofia consistono essenzialmente in un tornare a sè, come per ciò che riguarda quest'ultima il tornare a sè è anche incluso nel precetto del Conosci te stesso. Ora il tornare a sè comprende tre momenti essenziali, cioè 1.º l'esser presso di sè, 2.º l'allontanamento da sè e l'esser fuori di sè, 3.º il ritorno a sè e di nuovo l'esser presso di sè. Il primo momento è l'immediato e l'astratto. Col secondo si apre un divario, una differenza, che si chiude nel terzo e concreto. Questo movimento è la mediazione. Il dire che il terzo momento è l'unità o la sintesi degli altri due esprime ora il vero come risultato, ma non come processo, e senz'altra avvertenza può dar luogo a credere che i due primi momenti sian pari e l'uno valga l'altro, il che è certamente esatto (come nell'esempio del diritto e rovescio, concavo e convesso etc.), ma, mentre fa vedere i due primi momenti come così astrattamente identici, trascura che son poi anche diversi e che la diversità loro si manifesta appunto col secondo e nel secondo, il quale perciò da questo lato è superiore al primo. (Nel nulla vi è più che nell'essere, poichè vi è l'essere e insieme anche la sua negazione.) Benchè dunque nel secondo momento vi sian le stesse determinazioni che nel primo, vi è di più la negazione, il movimento cioè del pensiero che si stacca da quel primo momento e con ciò ne pone un secondo. L'espressione statica che il terzo momento è l'unità dei due primi trova così la sua piena, integrale verità nell'espressione dinamica del tornare a sè, dove la circostanza che quello che si era allontanato è il medesimo che quello da cui l'allontanamento aveva avuto luogo esprime l'identità o la parità dei due primi momenti, l'allontanamento stesso esprime la loro differenza, e il ritorno a sè, il terzo, è, come tale, identità e differenza insieme. Nota del trad.]

delle determinazioni, perchè il terzo è l'unità delle due prime determinazioni, ma queste, essendo diverse, non possono essere in una unità che come tolte. — Il formalismo si è bensì impossessato anche della triplicità, attenendosi al suo vuoto schema; l'incolto disordine e la povertà del moderno filosofico cosiddetto costruire, che non consiste che nell'attaccar dappertutto senza concetto e determinazione immanente quello schema formale e nell'adoprarlo per un ordinamento esteriore, ha reso quella forma noiosa e di niun credito. Ma dalla scipitezza di questo uso essa non può perder nulla del suo valore interno, ed è sempre da apprezzare altamente che si sia trovata sulle prime anche la semplice incompresa figura del razionale.

Più precisamente ora il terzo è l'immediato, ma per mezzo del togliersi della mediazione, il semplice per mezzo del togliersi della differenza, il positivo per mezzo del togliersi del negativo, il concetto che si realizza attraverso l'esser altro e che col toglier questa realtà si è fuso con sè ed ha ristabilita la sua assoluta realtà, il suo semplice riferimento a sè. Questo resultato è quindi la verità. Esso è tanto immediatezza quanto mediazione; — ma queste forme del giudizio: il terzo è immediatezza e mediazione, oppure: è la loro unità, non son buone ad afferrarlo, perchè non è un terzo quieto, ma appunto come quest'unità è il movimento e l'attività che si mediano con sè stessi. — Come l'iniziale era l'universale, così il resultato è l'individuo, il concreto, il soggetto; ciò che quello era in sè, questo è ora anche per sè; l'universale è posto nel soggetto. I primi due momenti della triplicità sono i momenti astratti, non veri, che perciò appunto son dialettici e per mezzo di questa loro negatività si fanno soggetto. Il concetto stesso è, dapprima per noi, tanto l'universale che è in sè quanto il negativo che è per sè come anche il terzo che è in sè e per sè, l'universale che attraversa tutti i momenti del sillogismo; ma il terzo è la conclusione, dove il concetto per mezzo della sua negatività è mediato con sè stesso, e così è posto per sè come l'universale e identico dei suoi momenti.

Ora, essendo il tutto che è andato in sè ed è con sè identico, questo risultato si è daccapo data la forma dell'immediatezza. Perciò è ora esso stesso tale, quale si era determinato l'iniziale. Come semplice riferimento a sè esso è un universale, e la negatività che ne costituiva la dialettica e la mediazione si è parimenti, in questa universalità, fusa nella determinazione semplice, la quale può a sua volta essere un cominciamento. Può sembrare a prima vista che questa conoscenza del risultato ne debba essere un'analisi e debba quindi scomporre di nuovo quelle determinazioni e quel loro corso per cui il risultato era sorto e che è stato considerato. Ma se la trattazione dell'oggetto vien davvero fatta in questa maniera analitica, allora essa appartiene al grado dell'idea considerato dianzi, cioè al conoscere investigativo, che assegna del suo oggetto soltanto quel che è, senza la necessità della sua identità concreta e senza il concetto di questa. Il metodo della verità invece, che concepisce l'oggetto, è bensì, come si è mostrato, esso stesso analitico, poichè rimane assolutamente nel concetto, ma è parimenti sintetico, perchè per mezzo del concetto l'oggetto vien determinato dialetticamente e come altro. Il metodo resta sulla nuova base, costituita dal risultato come dall'oggetto presente, quel medesimo che era per l'oggetto di prima. La differenza riguarda soltanto il rapporto della base come tale. Questa è bensì ancora una base, ma l'immediatezza sua è soltanto forma, perchè in pari tempo essa fu un risultato; quindi la sua determinazione come contenuto non è più un semplice assunto, ma è un che di derivato e di provato.

Questo soltanto è il punto dove il contenuto del conoscere entra come tale nel giro della considerazione, perchè come dedotto appartien ora al metodo. Il metodo stesso si allarga per questo momento a sistema. — Dapprima il cominciamento dovette essere per il metodo affatto indeterminato quanto al contenuto. Il metodo appare pertanto come l'anima soltanto formale, per la quale e dalla quale il cominciamento era determinato unicamente quanto alla sua

forma, determinato cioè come l'immediato e l'universale. Attraverso al movimento indicato l'oggetto ha conseguita per sè stesso una determinazione che è un contenuto, perchè la negatività rientrata e fusa nella semplicità è la forma tolta, e come determinazione semplice si contrappone al suo sviluppo, e anzitutto alla sua stessa opposizione contro l'universalità.

In quanto ora questa determinazione è la prossima verità del cominciamento indeterminato, essa lo accusa come qualcosa d'imperfetto, a quel modo stesso che accusa il metodo che, movendo da quello, era soltanto formale. Ciò si può esprimere come la ormai determinata esigenza che il cominciamento, siccome di fronte alla determinazione del risultato è esso stesso un determinato, s'abbia a prendere non come un immediato, ma come un mediato e un dedotto, il che può apparire come l'esigenza dell'infinito progresso andante all'indietro nel dimostrare e dedurre, — a quel modo che dal nuovo cominciamento, che si è ottenuto, sorge parimenti per lo svolgersi del metodo un risultato, cosicchè il progresso va all'infinito anche in avanti.

È già stato molte volte mostrato che il progresso infinito appartiene in generale alla riflessione priva di concetto. Il metodo assoluto, che ha per anima e contenuto il concetto, non può condurre in quel progresso. Anzitutto già dei cominciamenti come l'essere, l'essenza, l'universalità possono apparir tali che abbiano tutta quell'universalità e vuotezza di contenuto che si richiede per un cominciamento affatto formale, come dev'essere, e che quindi, come cominciamenti assolutamente primi, non richiedano nè permettano alcun ulterior regresso. Essendo dei puri riferimenti a sè, degl'immediati e degl'indeterminati, essi non hanno ad ogni modo in loro quella differenza che in un altro cominciamento è subito posta fra l'universalità della sua forma e il suo contenuto. Ma l'indeterminatezza che quei cominciamenti logici hanno per unico contenuto è quello appunto che costituisce la lor determinazione; questa consiste cioè nella negatività loro come mediazione tolta;

la particolarità di questa dà anche alla loro indeterminazione una particolarità per cui l'essere, l'essenza e l'universalità si distinguon fra loro. Ora la determinazione che convien loro, così come vengon presi per sè, è la loro determinazione immediata allo stesso modo che quella di un certo contenuto, ed abbisogna quindi di una deduzione; per il metodo è indifferente che la determinazione si prenda come determinazione della forma oppur del contenuto. Nel fatto dunque non comincia per il metodo nessuna nuova maniera con ciò che per opera del primo dei suoi risultati si sia determinato un contenuto; esso riman pertanto nè più nè meno formale di prima, poichè, essendo il metodo la forma assoluta, il concetto che conosce sè stesso ed ogni cosa come concetto, non v'è alcun contenuto che gli possa venir davanti e determinarlo come forma unilaterale, esteriore. Come dunque la vuotezza di contenuto di quei cominciamenti non ne fa dei cominciamenti assoluti, così non è nemmeno il contenuto, che come tale possa condurre il metodo nel progresso infinito in avanti o all'indietro. Da una parte quella determinazione, ch'esso si genera nel suo risultato, è il momento per cui esso è la mediazione con sè e per cui fa del cominciamento immediato un cominciamento mediato. Ma viceversa è la determinazione, attraverso a cui scorre questa sua mediazione; il metodo ritorna attraverso un contenuto, come attraverso un apparente altro di lui stesso, al suo cominciamento in modo che non solo lo ristabilisce, però come determinato, ma che il risultato è insieme la determinazione tolta e quindi anche il ristabilimento della prima indeterminatezza in cui aveva cominciato. Questo presta il metodo come sistema della totalità. In questa determinazione deve ancora esser considerato.

Quella determinazione che era un risultato è, come si è mostrato, a cagione della forma della semplicità in cui si è ristretta e fusa, essa stessa un nuovo cominciamento. In quanto questo cominciamento è distinto, appunto per questa determinazione, dal cominciamento precedente, il cono-

scere si va svolgendo da contenuto a contenuto. Prima di tutto questo avanzare si determina per ciò che comincia da determinazioni semplici, e le susseguenti diventano sempre più ricche e concrete. Infatti il risultato contiene il suo cominciamento e questo si è nel suo corso arricchito di una nuova determinazione. L'universale costituisce la base; quindi l'avanzamento non è da prendersi come uno scorrere da altro ad altro. Nel metodo assoluto il concetto si conserva nel suo esser altro, l'universale si conserva nella sua particolarizzazione, nel giudizio e nella realtà; ad ogni grado di ulterior determinazione, l'universale solleva tutta la massa del suo contenuto precedente, e non solo col suo avanzare dialettico non perde nulla, nè nulla lascia indietro, ma porta con sè tutto quello che ha acquistato e si arricchisce e si condensa in sè stesso ⁽¹⁾.

Questo allargamento si può riguardare come il momento del contenuto e nell'insieme come la prima premessa; l'universale è comunicato alla ricchezza del contenuto, è conservato immediatamente in lui. Ma il rapporto ha anche il secondo lato, il lato negativo o dialettico. L'arricchimento progredisce nella necessità del concetto, è contenuto da questo, ed ogni determinazione è una riflessione in sè. Ogni nuovo grado dell'andar fuori di sè, cioè di ulterior determinazione, è anche un andare in sè, e la maggiore estensione è parimenti una più alta intensità. Il più ricco è quindi il più concreto e il più soggettivo, e quello che si ritira nella più semplice profondità è il più potente e invadente. Il culmine più alto e appuntato

(1) [Se si voglia una immagine sensibile non ci si deve dunque raffigurar l'avanzamento come un movimento lineare (come sarebbe se fosse d'altro in altro), ma piuttosto come un movimento che vada da tutta insieme una periferia, o meglio da tutta insieme la superficie di una sfera, verso il centro. Poichè questo movimento consiste in una progressiva determinazione e particolarizzazione, in un andar dall'astratto sempre più verso il concreto, le determinazioni passate restano come generalità o forme delle susseguenti, e ad ogni nuovo passo fatto diventano di una universalità sempre più remota rispetto al particolare che il pensiero raggiunge. Nota del trad.]

è la pura personalità che sola per mezzo della dialettica assoluta, che è la sua natura, abbraccia in pari-tempo e contiene in sè ogni cosa, giacchè fa di sè il liberissimo, — la semplicità, che è la prima immediatezza e universalità ⁽¹⁾.

Così avviene che ogni passo del progresso nel determinare ulteriormente, mentre si allontana dal cominciamento indeterminato, è anche un riavvicinamento ad esso ⁽²⁾, e che perciò quello che dapprima può sembrar diverso, il regressivo fondare il cominciamento, e il progressivo determinarlo ulteriormente, cadon l'un nell'altro e son lo stesso. Il metodo, che così si attorce in un cerchio, non può però anticipare in uno sviluppo temporale che il cominciamento sia già come tale un derivato; per il cominciamento nella sua immediatezza è sufficiente ch'esso sia una semplice universalità. In quanto è questo, ha la sua condizione completa, e non c'è bisogno di ricorrere a preghiare perchè lo si lasci valere soltanto provvisoriamente e come ipotesi. Quello che si potrebbe obbiettare contro il cominciamento, — circa i limiti della conoscenza umana, circa la necessità, prima di venire all'argomento, di fare un'indagine critica intorno allo strumento del conoscere, — sono appunto delle presupposizioni, che come determinazioni concrete recan seco l'esigenza della lor mediazione e fondamento. Poichè dunque formalmente queste non

(1) [Tenendo conto che la teologia presuppone il concetto di Dio (mentre non fa che analizzarlo), e che la filosofia invece lo pone, s'intende come la prima debba attribuire a Dio la personalità, mentre per la seconda la personalità è la determinazione colla quale l'essenza o il concetto di Dio comincia, già qui nella logica, a sorgere. La diversa relazione, in cui sta in generale la coscienza verso l'oggetto nella teologia (in quanto conoscere riflessivo) e nella filosofia, dà luogo alle due diverse relazioni fra la determinazione singola e la totalità del concetto. Fra l'una e l'altra relazione corre l'equazione stabilita del resto già da S. Tommaso: « Quicquid attribuitur Deo est eius essentia » (1.^a q. 40. 1. 1.^m), mentre poi è noto che « Deus est idem quod sua essentia vel natura » (1.^a q. 3. 3. c.). Nota del trad.]

(2) [Nel senso che sempre più ne coglie l'intima sostanza e verità. Nota del trad.]

hanno alcun vantaggio su quel cominciamento colla cosa stessa contro il quale protestano ed anzi, a cagione del contenuto più concreto, abbisognano di una deduzione, v'è solo da prenderle per pretese vane, non che sia da curarsene come d'altro. Hanno un contenuto non vero, in quanto fanno irremovibile ed assoluto quel ch'è confessato come finito e non vero, vale a dire un conoscere limitato, determinato come forma e strumento contro il suo contenuto. Questo conoscere non vero è appunto anche la forma, il fondare, che va all'indietro. — Anche il metodo della verità conosce il cominciamento come imperfetto, giacchè è cominciamento, ma in pari tempo conosce in generale questo imperfetto come un necessario, poichè la verità non è che il venire a sè stesso attraverso la negatività dell'immediatezza. L'impazienza, alla quale basta di trovarsi al di là del determinato, che si chiami il cominciamento, l'oggetto, il finito, o in qualunque altra forma si prenda, e che vuol trovarsi immediatamente nell'assoluto, non ha innanzi a sè, come conoscenza, altro che il vuoto Negativo, l'Infinito astratto, — ovvero un assoluto dell'opinione, che è dell'opinione perchè non è posto, non è afferrato. Afferrare esso si lascia soltanto per mezzo della mediazione del conoscere, della quale l'universale e l'immediato è un momento, ma la verità stessa è solo nel corso disteso e alla fine. Per il bisogno soggettivo nascente da ciò che l'argomento è sconosciuto e per l'impazienza che da ciò deriva, si può bensì offrire anticipatamente un prospetto dell'insieme, — mediante una divisione per la riflessione che dell'universale, alla maniera del conoscere finito, assegna il particolare come un che già esistente e da aspettarsi nella scienza. Nondimeno questo non procura altro che un'immagine per la rappresentazione; poichè il vero passaggio dall'universale al particolare e all'intero in sè e per sè determinato, dove quel primo universale stesso secondo la sua vera determinazione è a sua volta un momento, è estraneo a quella maniera di dividere ed è soltanto la mediazione della scienza stessa.

In virtù dell'accennata natura del metodo la scienza si presenta come un circolo attorto in sè, nel cui cominciamento, il fondamento semplice, la mediazione ritorce il fine. Con ciò questo circolo è un circolo di circoli; poichè ogni singolo articolo, essendo animato dal metodo, è il ripiegamento in sè che, in quanto ritorna nel cominciamento, è insieme il cominciamento di un nuovo articolo. Frammenti di questa catena son le singole scienze, ciascuna delle quali ha un prima e un poi, o per parlar più esattamente, ha soltanto il prima, e nel suo concludersi indica appunto il suo poi.

Così dunque anche la logica è tornata nell'idea assoluta a questa semplice unità che è il cominciamento suo. La pura immediatezza dell'essere, nel quale dapprima sembra estinta o tralasciata dall'astrazione ogni determinazione, è l'idea che per via della mediazione, ossia del togliersi della mediazione, è giunta alla sua corrispondente eguaglianza con sè. Il metodo è il puro concetto che si riferisce soltanto a sè stesso; è quindi quel semplice riferimento a sè che è l'essere. Ma ora è anche un essere pieno, il concetto che si concepisce, l'essere come concreta e insieme assolutamente intensiva totalità. — Di questa idea resta ancora da accennar per conclusione soltanto questo, che in lei, per la prima volta, la scienza logica ha afferrato il suo proprio concetto. Nell'essere, ossia nel cominciamento del suo contenuto, il concetto di questa scienza appare quale un sapere nella riflessione soggettiva, esterno a quello. Nell'idea del conoscere assoluto, invece, cotesto medesimo concetto è diventato il proprio contenuto della scienza. Questa è appunto il puro concetto che ha per oggetto sè stesso e che, in quanto percorre quale oggetto la totalità delle sue determinazioni, si sviluppa a totalità della sua realtà, a sistema della scienza, e così conclude coll'afferrar questo suo proprio concepirsi e col toglier pertanto la posizione sua di contenuto ed oggetto e conoscere il concetto della scienza. — In secondo luogo questa idea è ancora logica, è racchiusa nel pensiero puro ed è soltanto

la scienza del concetto divino ⁽¹⁾. L'elaborazione sistematica è bensì essa stessa una realizzazione, ma contenuta dentro la medesima sfera. La pura idea del conoscere, essendo perciò compresa nella soggettività, è impulso a toglier questa, e la pura verità diventa come ultimo risultato anche il cominciamento di un'altra sfera e scienza. Qui occorre soltanto accennare ancora a questo passaggio.

In quanto cioè l'idea si pone come assoluta unità del concetto puro e della sua realtà, e si raccoglie così nell'immediatezza dell'essere, essa è come la totalità in questa forma — Natura. — Questa determinazione non è però un esser divenuto e un passaggio, a quel modo che, di sopra, il concetto soggettivo nella totalità sua diventa oggettività e così anche lo scopo soggettivo diventa vita. La pura idea, in cui la determinazione o realtà del concetto è essa stessa elevata a concetto, è anzi assoluta liberazione, per la quale non v'è più alcuna determinazione immediata che non sia in pari tempo una determinazione posta e il concetto; in questa libertà non ha quindi luogo alcun passaggio; il semplice essere, cui l'idea si determina, le resta perfettamente trasparente, ed è il concetto che nella sua determinazione riman presso sè stesso. Il passare è dunque anzi da intender qui in questo modo, che l'idea si affranca da sè stessa, assolutamente sicura di sè e riposando in sè. A cagione di questa libertà la forma

(1) [*Absolutum tantummodo rectitudinarium*. « Nulla si può intendere — dice Spaventa, *Logica e Metafisica*, ed. Gentile, Bari 1911, pag. 140 — se non s'intende prima la relazione pura; non si può intendere l'ente specificato e concreto, se non s'intendono prima le determinazioni universali e indifferenti dell'ente. Questo universale intendimento non è reale conoscenza (conoscenza del reale), ma soltanto la rettitudine (il valore del pensiero) di ogni conoscenza. » Quello a cui una « critica del conoscere » vorrebbe condurre, cioè una conoscenza del conoscere stesso, non è raggiunto da cotesta critica appunto perchè essa vorrebbe prendere il conoscere come forma vuota o come un conoscere che preceda il conoscere; lo raggiunge invece, o meglio comincia a raggiungerlo fin da principio e lo ha compiutamente raggiunto qui alla fine, la logica speculativa, per la quale il conoscere, se resta forma, non è però forma vuota, ma forma che è essa stessa il suo proprio contenuto, un ordinato intreccio o sistema di relazioni che valgono in sè e per sè. Nota del trad.]

della sua determinazione è anch'essa assolutamente libera, — l'esteriorità dello spazio e del tempo che è assolutamente per sè stessa senza soggettività. — In quanto questa esteriorità è e vien colta dalla coscienza solo secondo l'astratta immediatezza dell'essere, è come semplice oggettività e vita esteriore; ma nell'idea essa rimane in sè e per sè la totalità del concetto e la scienza nel rapporto del conoscere divino verso la natura. Questa prima decisione della pura idea, di determinarsi quale idea esteriore, si pone però con ciò soltanto la mediazione dalla quale il concetto s'innalza come libera esistenza andata in sè dall'esteriorità, compie nella scienza dello spirito la sua liberazione di per sè e trova il supremo concetto di sè nella scienza logica come nel puro concetto che comprende sè stesso.

[Condotto ormai a termine questo mio tentativo di render meglio accessibile agl'italiani la grande opera di Hegel, e mentre son sul punto di prender commiato dal cortese lettore, è venuto il momento ch'io brevemente gli spieghi perchè, allontanandomi da un uso divenuto generale ai giorni nostri, non credetti di premettervi di mio alcuna « introduzione ». Oltrechè vi erano già le ampie introduzioni di Hegel, che rendevano il primo tomo abbastanza voluminoso, ritenni che non sarebbe stato male che il lettore entrasse quanto prima *in medias res*, anche perchè, in sostanza, tutto ciò che per me si sarebbe potuto dire in una introduzione non avrebbe ad ogni modo avuta la giustificazione sua se non in base a quello che sarebbe venuto poi nell'opera stessa. Il vero fondamento della scienza si deve infatti cercare nella scienza stessa, e non fuori. La scienza è il suo proprio concetto come sviluppato, e solo nell'ambito di questo sviluppo sorge e viene a mettersi in luce il concetto della scienza, cioè appunto il fondamento e il principio dello sviluppo. Non altrimenti, salvo che per l'essenza stessa della natura il processo si sparpaglia nel tempo e nello spazio, il seme da cui la pianta nasce e in base al quale sembrerebbe quindi che lo sviluppo della pianta dovesse esser compreso, è esso stesso un prodotto che presuppone la pianta come già sviluppata.

Le considerazioni fatte in maniera preliminare ed exoterica, quali solo si sogliono e si posson fare in una introduzione, non raggiungono, a pesarle bene, lo scopo per i non iniziati, e per gl'iniziati sono oltre lo scopo raggiunto, cioè superflue. Assai spesso non racchiudono che le semplici vedute soggettive di chi le fa; nè io avevo alcuna pretesa che le vedute soggettive mie potessero, in ogni caso, aver qualche interesse per il lettore, che molto più probabilmente era ansioso di arrivar per sè stesso, direttamente, a contatto colla speculazione hegeliana.

Che cosa sia questa speculazione, quali rapporti possa avere colla storia della filosofia, è come debba, secondo la frase usuale, « essere inquadrata » nel movimento del pensiero moderno, su tutto questo, che costituisce uno degli ordinarii

argomenti delle introduzioni, il lettore può a questo punto portare un giudizio proprio, aiutato in gran parte dai richiami che Hegel stesso vi ha fatti, e in parte minima forse anche da qualche raro accenno messo da me nelle note. Ciò val meglio, a parer mio, che essere introdotto nel sacrario da chi, dovendo introdurvi altri, per questo fatto stesso se ne sarebbe, sia pur momentaneamente, messo fuori.

La filosofia consiste essenzialmente nel modo di filosofare (metodo). Ora non si vede, a guardarsi intorno, che dalla comparsa dell'idealismo assoluto in poi si sia ancora trovato un modo di filosofare sostanzialmente diverso e non già esplicitamente o almeno implicitamente contenuto in questi libri, dove non si fa che mettere allo scoperto o portare alla coscienza ciò che effettivamente si pensa, quando si pensa. La sorgente da cui sgorgavano per il passato i grandi sistemi filosofici che segnano le tappe del cammino del pensiero sembrò da quasi un secolo essersi inaridita. Forse la natura umana, o diciamo meglio, lo spirito, non fu più capace di esprimere da sé quei genii, che divenivano poi i fondatori di scuole, le quali riunivano e trascinavano seco come vaste correnti gl'ingegni minori, la turba dei discepoli e degl'interpreti? O non piuttosto, quasi in un'allegria democrazia filosofica, troppi di coloro che in altri tempi si sarebbero stimati felici di aver raggiunta una onorevole distinzione nella turba preferirono invece chiamarsi capiscuola, e così, mentre non riuscirono a raccogliere gran numero di seguaci, o a raccoglierne a lungo, bastarono però ad impedire che tali correnti si formassero là dove senza questo accidentale impedimento si sarebbero formate? Dopo Hegel venne l'anarchia, ha scritto in qualche luogo un autore tedesco.

Troppo facilmente, forse, si dimenticò che il nuovo, in filosofia come nell'arte, non può essere, nè è mai stato, il frutto di una ricerca deliberatamente preordinata, mentre esso si presenta anzi da sé, affiorando dal fondo dello spirito, a chi senza preoccupazioni, candidamente, lo aspetta. Ad ogni modo una filosofia la quale pretendesse decisamente contrapporsi all'indirizzo che al pensiero filosofico fu impresso dall'idealismo assoluto, si porrebbe oggi addosso il grave carico, dietro il concetto della confutazione posto da quello e da nessuno ancora confutato, di dover riconoscere anzitutto come essenziale e necessaria la posizione della filosofia hegeliana, e poi di far vedere come questa posizione si sollevi di per sé a una posizione superiore. A combattere il nemico dove non è la fatica non è grande e facilmente si può cantar vittoria; ma il vantaggio reale è nullo (V. al principio di questo volume, dove si parla della confutazione dello spinozismo). Questo può darsi che sia il caso per molte filosofie venute dopo l'idealismo assoluto. Nell'ambito stesso di questo poi, per ciò che soprattutto riguarda la disposizione reciproca delle parti del sistema, tale disposizione fu veramente oggetto di successivi rimaneggiamenti non solo da parte della scuola, ma già dello stesso Hegel, che in vita sua non cessò di applicarvi, affin di renderla sempre meglio rispondente al concetto. Non è difficile però di scorgere che questa sorta di perfezionamento, anche quando veramente meriti questo nome, cade dal lato della forma, ossia della esterior manifestazione di un principio o dell'applicazione di un metodo che sostanzialmente sono e debbon rimanere gli stessi. Credo anzi che non andrebbe errato chi dicesse che se non si parla ormai più di molti dei tentativi fatti in proposito dai discepoli più o meno diretti di Hegel, ciò non è tanto perchè contrastassero coll'interno principio della dialettica, quanto perchè, essendo già stato dato a questo principio uno svolgimento sufficientemente adeguato dal maestro stesso, quei tentativi davano chiaramente a vedere la natura loro di non consistere che in semplici mutamenti di forma.

A questo si doveva necessariamente arrivare. Infatti come il movimento dialettico (secondo che già fu accennato in una nota) non va al falso (epperò mai

raggiunto) infinito, ma cessa quando ha fatto capo in una categoria che, riassumendo in sè tutte le precedenti, è appunto per questo la totalità delle categorie e l'unità stessa del pensare, così il ritmo, secondo cui si svolgono e si succedono nella storia i sistemi filosofici, non corre nemmeno esso dietro all'irraggiungibile (soltanto alle scienze finite è lasciata la gloria di aver sempre una infinita strada da fare, — appunto perchè son sempre infinitamente lontane dall'aver raggiunta la meta), ma, mutando natura nel suo andare, si vien ritorcendo sopra di sè e chiude il suo circolo e si estingue in quel sistema che ha fatto appunto di cotesto stesso ritmo il suo metodo ed ha per suo principio la totalità delle categorie e l'unità del pensare. Questo sistema allora, come comprende e invera in sè, in quanto frutto, tutta la storia filosofica passata, così contiene in germe tutta la storia filosofica avvenire (se pur di avvenire si può parlare, parlando di storia). Quando dunque non si tratti, come molte volte è il caso, di una inconscia ripetizione di vedute già oltrepassate, e quindi di un vero e proprio regresso, tutto quel che verrà poi non può essere che uno sviluppo ulteriore di questo germe, cioè appunto in generale una maggiore elaborazione della forma, come si era detto.

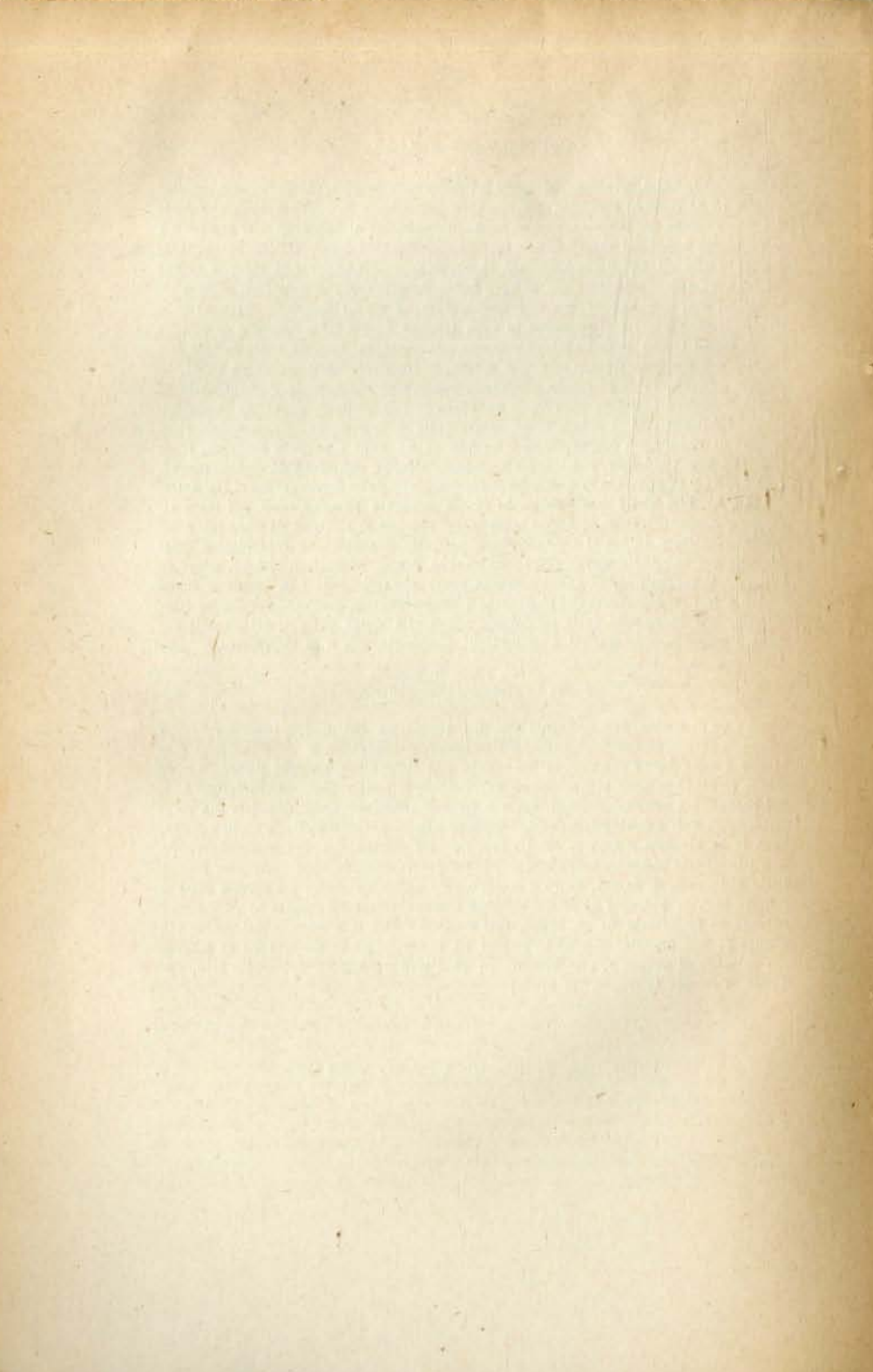
La filosofia non è una scienza le cui fondamenta possano esser del tutto rimosse per sostituirvene di nuove (come altre scienze si vantano di aver fatto, facendo consistere in ciò il lor maggiore progresso), perchè le fondamenta della filosofia son la natura stessa dello spirito che pensa. Si dettero epoche, come in generale il medio evo, in cui le menti, come abbagliate da una luce che stesse dietro a loro, s'indirizzavano al passato e si rivolgevano a quello per essere illuminate. Son le epoche della prevalente recettività dello spirito, nelle quali domina l'autorità, e la scienza è materia di apprendimento e di ritenzione, —

. . . non fa scienza

Senza lo ritenere avere inteso,

come dice il nostro poeta. Venne poi un tempo, in cui quella luce, dall'esser dietro le menti, si spostò, e venne a collocarsi loro davanti. E gli uomini si gettarono a capo fitto nella ricerca del nuovo e si persuasero, ad ogni passo, di aver messo il piede sempre più addentro nel vero. È il tempo della libera indagine e del baldanzoso sconvolgimento, reale o immaginario, di ogni dottrina già ricevuta. Sono due unilateralità che non toccano più la filosofia nel suo stato attuale. Essa le ha risolte e fuse in sè. Lo svolgimento storico del suo principio va da una prevalente differenza di sostanza, come fra le filosofie ioniche, a una prevalente differenza di forma, come nella filosofia uscita da Kant. Lo spirito prende sempre meglio possesso di sè e consolida sempre più fermamente la conoscenza ch'esso ha acquistata di sè stesso. Noi crediamo che il momento finalmente sia giunto di non guardar più nè in avanti nè indietro, nè al passato nè al futuro, ma soltanto al presente, che risolve in sè l'uno e l'altro e del quale solo, appunto, s'intesse la storia. Il Trad.]

FINE DEL TERZO ED ULTIMO VOLUME.



PROSPETTO DEL VOLUME TERZO

LIBRO TERZO

Il concetto

Avvertenza	pag.	7
Del concetto in generale	»	9
Partizione	»	36

SEZIONE PRIMA

La soggettività	»	40
---------------------------	---	----

CAPITOLO PRIMO

Il concetto	»	41
A. Il concetto universale	»	42
B. Il concetto particolare	»	49
Nota. Le ordinarie specie di concetti	»	58
C. L'individuo	»	65

CAPITOLO SECONDO

Il giudizio	»	71
A. Il giudizio dell'esser determinato o dell'esistenza	»	83
a. Il giudizio positivo	»	84
b. Il giudizio negativo	»	89
c. Il giudizio infinito	»	97
B. Il giudizio della riflessione	»	99
a. Il giudizio singolare	»	102
b. Il giudizio particolare	»	ivi
c. Il giudizio universale	»	104

C. Il giudizio della necessità	pag. 109
a. Il giudizio categorico	» ivi
b. Il giudizio ipotetico	» 111
c. Il giudizio disgiuntivo	» 113
D. Il giudizio del concetto	» 118
a. Il giudizio assertorio	» 120
b. Il giudizio problematico	» 122
c. Il giudizio apodittico	» 124

CAPITOLO TERZO

Il sillogismo	» 127
A. Il sillogismo dell'esser determinato o dell'esistenza	» 130
a. Prima figura: I-P-U	» 131
b. Seconda figura: P-I-U	» 141
c. Terza figura: I-U-P	» 146
d. Quarta figura: A-A-A	» 148
Nota. L'ordinaria maniera di considerare il sillogismo	» 151
B. Il sillogismo della riflessione	» 157
a. Il sillogismo della totalità	» 158
b. Il sillogismo dell'induzione	» 161
c. Il sillogismo dell'analogia	» 164
C. Il sillogismo della necessità	» 168
a. Il sillogismo categorico	» 169
b. Il sillogismo ipotetico	» 172
c. Il sillogismo disgiuntivo	» 175

SEZIONE SECONDA

L'oggettività	» 179
-------------------------	-------

CAPITOLO PRIMO

Il meccanismo	» 187
A. L'oggetto meccanico	» 188
B. Il processo meccanico	» 191
a. Il processo meccanico formale	» 193
b. Il processo meccanico reale	» 197
c. Il prodotto del processo meccanico	» 200
C. Il meccanismo assoluto	» 201
a. Il centro	» ivi

PROSPETTO DEL VOLUME TERZO

367

b. La legge	pag. 205
c. Trapasso del meccanismo	» 206

CAPITOLO SECONDO

Il chimismo	» 207
A. L'oggetto chimico	» ivi
B. Il processo	» 210
C. Trapasso del chimismo	» 213

CAPITOLO TERZO

La teleologia	» 216
A. Lo scopo soggettivo	» 224
B. Il mezzo	» 228
C. Lo scopo realizzato	» 231

SEZIONE TERZA

L'idea	» 243
------------------	-------

CAPITOLO PRIMO

La vita	» 250
A. L'individuo vivente	» 255
B. Il processo vitale	» 262
C. Il genere	» 266

CAPITOLO SECONDO

L'idea del conoscere	» 270
A. L'idea del vero	» 282
a. Il conoscere analitico	» 286
b. Il conoscere sintetico	» 295
1. La definizione	» 297
2. La divisione	» 305
3. Il teorema	» 312
B. L'idea del bene	» 327

CAPITOLO TERZO

L'idea assoluta	» 334
---------------------------	-------